
UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Archiv

für

Philosophie

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Erste Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.



BERLIN.
Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.
1914.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

XXVII. Band.

Neue Folge

XX. Band.



BERLIN.

Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.

1914.

Inhalt.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XX. Band, 1. Heft.

I.

Neue Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Geist-Begriffs.

Von

H. Siebeck.

Die historische Entwicklung der antiken Lehre vom Lebensgeist (Pneuma) mit einem Hinweis auf ihr Weiterleben durch die Philosophie des Mittelalters hindurch bis an die Schwelle der Neuzeit hatte ich s. Z. versucht, in den Hauptzügen im 12. Bande der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft aufzuzeigen und die wesentlichen Ergebnisse der Untersuchung im Inhalt meiner Geschichte der Psychologie (1b S. 130 ff.) neu zusammengefaßt. Die Bedeutung ihres Entwicklungsprozesses im Ganzen liegt hauptsächlich darin, daß sich an ihm die Herausbildung der Vorstellung vom Geist von der Stufe der sinnlich-naturalistischen Auffassung her bis zu der des abstrakten, übersinnlichen Geistbegriffs von der Periode des mythischen Denkens aus bis in die Anfänge der modernen Philosophie fortlaufend verfolgen läßt. Zu der Fülle von Belegen, welche für diesen Entwicklungsgang durch alle seine Stadien hindurch vorhanden sind, ist neuerdings, betreffs der antiken Periode reichhaltiges neues Material auch von spezifisch philologischer Seite [1]) hinzugekommen. Mir selbst hat sich zu dem, was ich in den erwähnten Darstellungen bereits geben konnte, mit der Zeit noch eine beträchtliche Anzahl teils vereinzelter, teils zusammenhängender Belege, die für die einzelnen Perioden des ganzen Prozesses in mancher Be-

[1]) Duprat, La théorie du *Πνεῦμα* chez Aristote, Archiv f. Gesch. d. Philos. XII S. 305 f. — M. Wellmann, die pneumatische Schule bis auf Archigenes (1895). — W. Jäger, Das Pneuma im Lykeion, in: Hermes, Zeitschr. f. klass. Philologie Bd. 48 (1913).

ziehung noch besonders charakteristisch sind, dargeboten, und es will mir jetzt, da das Interesse für dieses Gebiet der Philosophie- und Kulturgeschichte (durch die eben erwähnten neueren Forschungen) wieder besonders angeregt worden ist, angebracht erscheinen, dieses Material zur Ergänzung des früheren und zur genaueren Bestimmung des Zusammenhangs in dem bezeichneten Untersuchungsgebiete im Folgenden darzulegen. Da eine solche Mitteilung aber nur Wert hat, wenn zugleich die Möglichkeit gegeben ist, die Stellen jenes Zusammenhangs zu erkennen, in welche das Einzelne des Hinzugebrachten hineingehört, so schicke ich eine Übersicht über dasjenige voraus, was sich anhand der früheren Untersuchungen als der wesentliche Inhalt der Pneumalehre in der ganzen Periode ihrer Entwicklung herausgestellt hat und gebe daher im folgenden zunächst eine gedrängte übersichtliche Darstellung der Hauptpunkte in der Aus- und Fortbildung der Lehre vom Lebensgeist, die als Unterlage für die Einordnung des neu hinzukommenden Materials dienen soll.

I.

1. Die Existenz des Pneuma oder des Lebensgeistes als des Mittelgliedes zwischen der sinnlich-materiellen und der geistigen Natur wird von den Anfängen der antiken Philosophie und Naturwissenschaft her bis weit über das Mittelalter hinaus als eine unleugbare Tatsache betrachtet. Es wurde im Verlaufe dieser Entwicklung je nach dem gerade vorliegenden wissenschaftlichen Problem und Bedürfnis bald mehr nach der materiellen, bald nach der geistigen Seite hin aufgefaßt und hat im Fortschritte derselben dazu geführt, von der Vorstellung und dem Begriffe des verfeinerten Materiellen oder Luftartigen zu dem abstrakten Inhalte des Geistbegriffs überzuführen.

Schon von den ältesten Zeiten her hat man (und nicht bloß bei den Hellenen) die bewegte Luft immer zugleich als etwas Beseeltes und Beseelendes aufgefaßt und ihr eine Art dynamischer Wirksamkeit insbesondere auch für den menschlichen Organismus beigelegt. Dafür sprechen sowohl die orientalischen Kosmogonien, die Pneuma und Luft als das erste Schöpferpaar bezeichnen, wie auch die orphische Lehre von der Beseelung des Leibes vermittels der Luft, eine Ansicht, die sich dann in die älteste griechische Philosophie und Medizin hinein (zunächst bei Anaximenes und Hippokrates) fortsetzt. Nach Ansicht der Pythagoreer wird das die Welt umgebende unendliche Pneuma

als „das Leere" von ihr eingeatmet und damit zum Prinzip des Unterschiedes und der Getrenntheit der Substanzen. In direkt organischer Wirkungsweise erscheint das Pneuma bei Philosophen und Medizinern als der Atem und damit z. B. bei Heraklit zugleich als die Verbindung der Seele mit der umgebenden, selbst schon mehr oder weniger seelisch oder geistig gedachten Luft. Bei den Physiologen wird es, vermittels des Begriffs der „innern Wärme", je nachdem mehr als mechanisch oder als dynamisch wirkender Faktor aufgefaßt, zur Erklärung sowohl der normalen Lebensvorgänge, als auch der krankhaften Zustände. Auch die aristotelische Physiologie, die sich wesentlich auf den Lehren der sikelischen Ärzte aufbaut [2]), findet in der Lehre vom Pneuma und seinem Verhältnisse zur innern Wärme Grundlage und Abschluß. Aristoteles unterscheidet das angeborene Pneuma (auf das übrigens allem Anschein nach schon Empedokles hingewiesen hatte) [3]), von demjenigen, welches erst durch die Atmung hinzukommt. Die wesentliche Leistung beider Arten besteht in der normalen Abkühlung der angeborenen Wärme. Das Pneuma wird hier außerdem als der physiologische Vermittler zwischen dem Willen und den dessen Inhalten entsprechenden Bewegungen der körperlichen Organe aufgefaßt. Von da an wird nun das Pneuma mehr und mehr zum wissenschaftlichen, oft genug auch zum tatsächlich (auch für die damalige Periode) unwissenschaftlichen Universal-Erklärungsprinzip für die normalen und unnormalen physiologischen Vorgänge. Neu auftretende Tatsachen, wie die Unterscheidung von Venen und Arterien und die Entdeckung der Nerven werden ohne weiteres im Sinne der überkommenen Lehre verwertet und dadurch der weiteren Forschung nach ihrer wirklichen Beschaffenheit und Bedingtheit auf Jahrhunderte hinaus entrückt. Die Beziehungen des Pneuma zur seelischen Seite des Lebendigen sind weiterhin zunächst durch die stoische Schule wieder mehr zur Geltung gekommen. In der überlieferten Theorie fanden die Stoiker, wie annähernd vor ihnen schon Diogenes von Apollonia, eine passende Grundlage vor für ihre Lehre von der All-Einheit des Seienden, in welcher der Gegensatz des Körperlichen und Geistigen aufgehoben erscheinen sollte. Pneuma bezeichnet bei ihnen das Warme, Feuerhauchartige, das als solches sowohl Stoff

---

[2]) S. Jäger a. a. O. S. 24 f. — Wellmann, Fragmente der sikelischen Ärzte (1901) S. 74 f.

[3]) Jäger S. 27 f.

als auch Seelisches ist und sich dynamisch in die Welt der Dinge und Individuen umwandelt, um sich am Ende jeder Entwicklungsperiode wieder in seine ursprüngliche Einheit zurückzunehmen. Es ist der Stoff der Welt und zugleich der Gott. Als „organisierendes Feuer“ (πῦρ τεχνικόν) ist es dasjenige, was aus dem eigenschaftslosen Stoffe, den es selbst ursprünglich darstellt, Formbildungen und überhaupt natürliche Entwicklung hervorgehen läßt. Die Seele ist verfeinertes Pneuma und ihre Eigenschaften und Zustände lediglich Ausgestaltungen und Mischungen desselben. In der physiologischen Entwicklungslinie der antiken Wissenschaft hat die stoische Anschauung insbesondere auf die s. g. pneumatische Schule der Medizin (ungefähr in der Mitte des ersten Jahrhunderts nach Christus) eingewirkt, welche mit Bewußtsein die gesamte Heilkunde von den naturphilosophischen Grundsätzen jener Richtung abhängig machte [4]. Ihr hat auch Galen angehört, von dem wir noch ausführliche Angaben und Erörterungen über Wesen, Wirkung und Einteilung des Pneuma vom Physiologischen bis zum Psychischen aufwärts besitzen. Das Herz gilt als Sitz der eingepflanzten Wärme, die sich von da aus durch das Pneuma und das Blut dem ganzen Körper mitteilt, wodurch eben außer den physiologischen Funktionen auch seelische, wie Wahrnehmung und Bewegung bedingt sind. Die unterste Art seiner stufenweise vertretenen Wirksamkeit zeigt es bei den pneumatischen Medizinern als die Kraft, welche die einzelnen Teile des Leibes zusammen hält (ἕξις); weiter aufwärts wirkt es als organisch gestaltende Natur (φύσις), die als innere Keimkraft Zeugung und Wachstum bedingt; auf der obersten Stufe und freiesten Ausgestaltung erscheint das Pneuma als seelisches (ψυχή), welches Leben und Sinnesempfindung vermittelt. Als Sitz oder Wirkungszentrum des seelischen Pneuma wird von den einen das Herz, von den andern das Gehirn bezeichnet. Diejenige Bezeichnung aber der Arten und Entwicklungsstufen des Pneuma, welche für die spätere Fortbildung der Lehre maßgebend blieb, ist die bei Galen vorliegende Unterscheidung des πν. φυσῶδες, πν. ζωτικόν und πν. ψυχικόν, die eine den oben genannten drei Stufen ziemlich analoge Bedeutung besitzt. Erst durch die galenische Einteilung hat die Pneumalehre ihre feste Umrahmung und die Dauer gewonnen, in der sie sich bis in die Zeit der Entdeckung des Blutkreislaufs unangefochten erhalten konnte.

---

[4]) Vgl. Wellmann, Die pneumatische Schule S. 140.

2. Von der Vorstellung des Pneuma als des Mittelgliedes zwischen Leib und Seele hat sich nun weiter seine Auffassung nach der abstrakten Bedeutung des Geistbegriffs herausgebildet; die stoische gelangte, namentlich unter dem Einflusse der christlichen Weltanschauung, mehr und mehr unter die Nachwirkung des Platonismus. In diesem war die Vorstellung des immateriellen oder geistigen Organs in seinem Gegensatze zum Natürlichen zuerst zur deutlichen Ausbildung gekommen, wenn auch zunächst ohne unmittelbare Beziehung zum Begriffe des Pneuma. Die entscheidende Wendung aber nach der rein spiritualistischen Auffassung des Begriffs ergab sich unter der Wirkung der Kulturperiode, in welcher (nach Alexander d. G.) Griechisches und Orientalisches sich gegenseitig beeinflußten. Hier trat nämlich die hebräische Vorstellung vom Geist mit dem hellenischen Gedankenfortschritt und speziell auch mit der dort entsprungenen Vorstellung vom Pneuma in Berührung. In der Entwicklung des Begriffs, der bei den Hebräern dem des griechischen Pneuma entspricht (Ruach), lassen sich ungefähr dieselben Stufen wie in der seines griechischen Analagons unterscheiden. Nur hat die hebräische Vorstellung (aus Ursachen, für die ich hier der Kürze halber auf die anderweitig gebene Darstellung[5]) verweisen muß), trotz ihrer ursprünglichen Ähnlichkeit mit der griechischen schon frühzeitig eine dem dort vertretenen Naturalismus entgegengesetzte Tendenz bekundet. Ihr Gegenstand wird im Alten Testament als Zwischenglied oder Vermittler zwischen Seele und Leib, ganz besonders aber auch zwischen Gott und Welt gedacht, und zwar wesentlich als der von Gott ausgehende Hauch, in dessen Vorstellung sehr bald die des Aushauchs der göttlichen Heiligkeit sich hineinlegt, und der somit fast von vornherein schon an Stelle des Naturhaften den Charakter des Ethischen an sich trägt. In der Stufenleiter der griechischen Vorstellungsinhalte des Pneuma wird dann diese orientalische Weiterbildung gleichsam als Spitze oder Krönung des Ganzen hinzugefügt in den Schriften des alexandrinischen Juden Philon. Wir finden bei ihm unter der Einwirkung der platonischen Anschauung vom Wesen des Geistigen eine Synthese der hebräischen Vorstellung vom Geist mit der aristotelischen vom *νοῦς*, die sich zum Ausdruck bringt in dem Begriffe des Logos. Dieser ist hier das zwischen dem begriff-

---

[5]) Geschichte der Psychologie Ia S. 150 f.

lich unerkennbaren Gott und der Vielheit der Welt vermittelnde Prinzip, dessen Wesen mit teils platonischen teils stoischen Bestimmungen umschrieben wird. In seiner Einwirkung auf die Welt bekundet er sich als das göttliche Pneuma, in dessen Begriffe bei Philon vom Hebräischen her die rein geistig (insbesondere ethisch) gedachte Tätigkeit, und von Seiten des Griechischen die Vorstellung der unsichtbaren und alldurchdringenden Wirksamkeit der Luft eigenartig (und im Grunde widersprechend) verschmolzen sind. Wir finden bei ihm von Seiten des hylozoistischen Denkens die ersten mit Bewußtsein vor sich gehenden Bemühungen, das Abstrakte rein als solches zu fassen. Das Pneuma in der obersten Bedeutung wird bei ihm im Grunde wirklich immateriell gedacht, aber hinsichtlich seiner Wirkung noch in Analogie zu Sinnlichem wie Luft und Wärme gehalten.

Ein abschließendes Stadium dieses begrifflichen Entwicklungsprozesses zeigen weiter die Schriften des Neuen Testaments, in denen das Pneuma ausschließlich als der geistige Träger rein immaterieller Wirkungen erscheint, die geradezu den Gegensatz zu den Erscheinungen des Physischen und Materiellen darstellen. Der Zusammenhang mit den voraufgegangenen Anschauungen tritt noch gelegentlich spurweise hervor, wie etwa in der Vorstellung der Ausgießung des heiligen Geistes oder in dem Vergleiche des Pneuma mit dem Wehen des Windes u. a. Das eigentlich Charakteristische aber ist hier der Gegensatz, worin (in nach dem Ethischen gewendeter Beziehung) das Geistige zum „Fleisch" gesetzt wird. In der überkommenen Unterscheidung von Leib, Pneuma und Seele, die sich auch hier findet, ist das Pneuma von der Stellung des Mittelgliedes zwischen den beiden andern Faktoren entsprechend seiner vertieften Bedeutung an die oberste Stelle gerückt. Es ist ein ethisch-supranaturalistisches Prinzip geworden, und zwar ein solches, welches in erster Linie die wahre Erkenntnis bedingt. In dieser Auffassung hat es (bei Paulus) insbesondere vor dem Nus (*νοῦς*) als dem „natürlichen" Erkenntnisorgan die Fähigkeit voraus, zwischen dem Menschen und Gott die Gemeinschaft zum Zwecke der Lebenserneuerung auf Grund der mystischen Intuition zu vermitteln und zu diesem Ende die gewöhnlich so genannte Vernunft selbst in seinen Dienst zu nehmen. Seine Wirkungen sind dementsprechend nicht mehr organisch-physiologische, sondern geistig-ethische (die christlichen Tugenden, letzten Endes

die Heiligung). Im Sinne und Interesse dieser Betätigung soll es dann die Wirkungen und Einflüsse des Körperlichen lediglich niederhalten und abtöten helfen.

Diese Fortbildung des Begriffs ins Abstrakte hat aber nicht gehindert, daß die empirische Anschauung des Organismus sich auch weiterhin der überkommenen Pneumalehre, also der Auffassung des Pneuma im Sinne des Mittelgliedes zwischen Leib und Seele bediente. An der physiologischen und der abstrakt-spiritualistischen Bedeutung des Pneuma (und des entsprechenden lateinischen Begriffes des spiritus) wird noch bis über das Mittelalter hinaus beiderseitig festgehalten, und sie auch schon in der Patristik gelegentlich zu Synthesen im Interesse der dogmatischen Inhalte verwendet, wie u. a. in der Lehre vom „pneumatischen Leibe", der im Unterschiede von dem materiellen und doch eigentlich als ein Analogon desselben der Seele als unverlierbares verfeinertes somatisches Eigentum anhaften und demgemäß auch nach dem Tode verbleiben soll. Auch bei Thomas von Aquino wird das Pneuma im altüberlieferten Sinne gelegentlich noch herangezogen. Er erklärt z. B. die Zeugung nach ihren physiologischen Bedingungen aus dem Zusammenwirken von Pneuma, Wärme und Feuchtigkeit und sieht darin u. a. auch den zureichenden Grund für die Entstehung von Organismen aus gärenden Stoffen. Aber noch im Zeitalter W. Harveys ist die Diskussion über den Spiritus vitalis eine sehr lebhafte und auch in den Anfängen der neueren Philosophie zeigt die altgewohnte Anschauung ihren maßgebenden Einfluß bei Descartes in der Lehre sowohl von den esprits animaux, die vermöge ihrer Beweglichkeit und ihres Zusammenhangs mit der Zirbeldrüse die Verbindung zwischen Leib und Seele herstellen, als auch von der inneren Wärme, die als Grundlage der körperlichen Bewegungen gilt. Anderweitige Spuren vom Nachleben der antiken Pneumalehre lassen sich neben dem Festhalten und der Weiterentwicklung des abstrakten Geistbegriffs bis an die Schwelle der Neuzeit, ja bis in die Gegenwart hinein beobachten. Aber auch an direkten Verquickungen beider Auffassungsweisen hat es, wie im Altertum und Mittelalter, so auch namentlich in den Anfängen der Neuzeit nicht gefehlt. Ein bezeichnendes Beispiel ist u. a. bei dem aus der Genfer Reformationsgeschichte bekannten Theologen und Arzte Mich. Servet, die Lehre von einem dreifachen Geist im Menschen, einem natürlichen, lebendigen und seelischen (eine Wiederaufnahme der galenischen Unterscheidung),

in denen allen aber die Energie des einigen Gottesgeistes tätig sei, der sich gelegentlich auch, wie die eingeatmete Luft mit dem Seelischen, seinerseits direkt mit einer elementaren Substanz verbinden und so (in Christus) „das Wort Fleisch werden" lassen konnte.

III.

1. Zu den im Vorstehenden gekennzeichneten Entwicklungsstadien des Geistbegriffs sind die bisher bekannten Einzelbelege, aus deren Zahl zu den hier gegebenen übersichtlichen Ausführungen immer nur einzelne herangezogen werden konnten, aus den zu Anfang dieser Darstellung angegebenen Schriften zu entnehmen. In dem Folgenden soll es sich nun noch darum handeln, das neu hinzugekommene Material zur weiteren Veranschaulichung des bezeichneten Entwicklungsgangs in seinen verschiedenen Perioden zu benutzen.

Was zunächst das mythische oder mythisierende Vorstadium des Ganzen betrifft, so sind die orphischen Lehren von der Beseelung des Leibes vermittels der Luft (auf die ich selbst Gesch. d. Psychol. I b S. 133 hingewiesen habe), auch berücksichtigt von E. Rohde Psyche (1894) S. 226 f. Es handelt sich dort um den Nachweis, daß die sogenannten Tritopatoren („Vorfahren") die Seelen der Ahnen bedeuten, die zugleich als Windgeister vorgestellt werden. „Die abgeschiedenen Seelen werden zu Geistern der Luft; die im Winde fahrenden Geister sind frei gewordene Seelen." Dieser Glaube steht dann im unmittelbaren Zusammenhang mit der Lehre, daß die Seelen mit dem Winde von außen in den Menschen hineinkommen.

Aus der Periode der Vorsokratiker gehört in unsern Zusammenhang noch die von Diog. Laert. VIII, 28 überlieferte pythagoreische Ansicht von der Beschaffenheit und Wirksamkeit des menschlichen Samens als eines aus dem Gehirn stammenden Tropfens, der einen warmen Hauch einschließt [6]: wenn dieser in den weiblichen Organismus gelangt, entsteht aus ihm die Seele und die Empfindung. — Nach Demokrit weiter ist unter den Bestandteilen des Samens der wichtigste das Feuer als „pneumatische Kraft" (*δύναμις πνευματική*), und diese selbst wird stetig unterhalten durch die Atmung, wodurch

---

[6]) *Τὸ δὲ σπέρμα εἶναι σταγόνα ἐγκεφάλου περιέχουσαν ἐν ἑαυτῇ θερμὸν ἀτμόν.*

aus der Luft die Feueratome, die hier bekanntlich zugleich als die Seelen- und Denkatome gelten, beständig zugeführt werden [7]).

Hinsichtlich der aristotelischen Lehre vom Pneuma ist neuerdings stärker die Notwendigkeit hervorgetreten, bestimmter die Unterschiedenheit der zwei darinliegenden und „je nachdem" für die Probleme des organischen Lebens zur Anwendung kommenden Auffassungen im Auge zu behalten. Die eine derselben nimmt das Pneuma als rein physiologischen Faktor, der insbesondere die innerorganische, sowie die nach außen hervortretende Bewegung bedingt [8]). Zu ihr tritt aber gelegentlich ausdrücklich als Ergänzung die andere, wonach das Pneuma nicht bloß wie etwa Blut, Sehnen u. a. einen organischen Bestandteil des Leibes ausmacht, sondern zugleich das Mittelglied zwischen ihm und der Seele bildet und im Vergleich mit jenen etwas Höheres, der Natur der Himmelskörper Verwandtes, ein körperlich irdisches Analogon derselben darstellt. Diese Auffassung knüpft an an die Verbindung des Pneuma mit der Lebenswärme, auf der namentlich auch die Zeugungskraft des Organismus beruhen soll [9]). Das physiologische Pneuma ist hiernach bei Aristoteles schon mehr als Materie; es ist sozusagen der in der Materie und als Materie wirksame Vertreter, der über die terrestrische Materialität erhabenen siderischen Region. In dieser Anschauung liegt nun schon auch hier der Übergang oder die Vorausdeutung von der ursprünglich rein materiellen Bedeutung des Pneuma (als bewegter Luft) auf die nachmalige Bedeutung von Geist, also von dem, was bei Aristoteles selbst noch durch den Begriff des Nus neben und gleichsam oberhalb des Pneumabegriffs vertreten ist.

Die Fortbildung und der Übergang der aristotelischen Pneumalehre zu der nachmaligen ausgeprägten stoischen Auffassung vom Weltpneuma ist deutlich zu erkennen bei dem Begründer der Stoa, bei Zenon, der die von Aristoteles bestimmt auseinandergehaltenen Potenzen des lebendigen Organismus: Lebenswärme, Pneuma und Seele schon in der Weise zueinanderstellt, daß von den dreien das Pneuma als die Grundlage der beiden anderen, und diese nur als

---

[7]) Vgl. O. Gilbert, Griechische Religionsphilosophie (1911) S. 463 Anm. 2.

[8]) Z. B. Meteorol. II 8, 365 b 21 ff. D. Somn. 2, 456a 15.

[9]) D. gen. an. II 3, 736 b 29 ff. Vgl. auch Duprat a. a. S. 307.

verschiedene Stufen seiner Betätigung angesehen werden. Der Same enthält nach stoischer Ansicht ein flüssiges und ein im eigentlichen Sinne pneumatisches (warmes) Element, von denen jenes für die Entwicklung des Leibes, dieses für die des Seelischen die Grundlage abgibt; das seelische Pneuma entsteht aus der Natur des Feuchten im Organismus (speziell aus dem Blut) als dessen (durch die innere Wärme bedingter) „Aushauch" (*ἀναθυμίασις*). Die Ausdehnung oder Übertragung dieses innerorganischen Pneuma auf das Weltganze als solches vollzieht sich dann bei Zenons Nachfolgern durch die Anschauung, derzufolge das Pneuma die Ineinsbildung von Feuer und Luft darstellt, auf Grund deren es als warmer, Leben bringender Hauch den Kosmos durchwaltet. Auch der überkommene Begriff des Äthers wird in den von der Alleinheit des Pneuma mit aufgehoben, weiterhin auch der der Physis, und als metaphysischer Abschluß der ganzen Lehre dem Weltpneuma zugleich die Wirksamkeit und Bedeutung der Gottheit beigelegt, deren pneumatisches Wesen und Wirken sich in den verschiedenen Stufen des Weltinhalts vom Stein bis zum Menschen aufwärts in verschieden hohem Grade zur Geltung bringt. Daß hierbei das Pneuma auf der obersten Stufe seiner Entwicklung auch schon bei den Stoikern den Charakter des (nachmaligen) spezifisch Geistigen beigelegt erhält, ersieht man namentlich auch aus der bei ihnen vertretenen Ansicht, daß die „Spannkraft" (*τόνος*), als welche es überall in den Dingen waltet, in der menschlichen Seele speziell als die Fähigkeit zum sittlichen Handeln sich bekundet [10]).

An diesem Hinaufrücken des Pneumabegriffs nach der Bedeutung des spezifisch Geistigen hin hat man nun in der späteren hellenischen Spekulation (vor und neben der Ausbildung der christlichen) nicht weiter festgehalten. Man behielt augenscheinlich vielmehr das Bedürfnis, ein zwischen dem Seelischen und dem rein Leiblichen in der Mitte stehendes Bindeglied anzunehmen, und war zu diesem Zweck (da man eine wirkliche physiologische Eigentümlichkeit und Wirksamkeit des Nervensystems noch nicht kannte), doch wieder auf die ältere Auffassung des Pneuma angewiesen. Der berühmte Arzt Erasistratos, der noch mit der Schule der Peripatetiker in Zusammenhang stand, hielt das Pneuma als Seelenorgan für stofflich gemischt

---

[10]) Vgl. Gilbert a. a. O. S. 510 f., 529 f., 538. — Stein, Die Psychologie der Stoa S. 58 f.

und für etwas zu dem Körperlichen zeitlich (nachträglich) Hinzutretendes [11]). Die pneumatische Schule der Mediziner knüpft ihrerseits zwar an die stoische Spekulation an, biegt aber auch unverkennbar den mehr vergeistigten Pneumabegriff derselben wieder nach der vorwiegend physiologischen Auffassung um, wenn sie auch als oberste Stufe desselben im Organismus die empfindende und denkende Seele betrachtet [12]). Ähnlich ist es bei dem platonisierenden Stoiker Mark Aurel, der zwischen den *νοῦς* und das Körperliche das *πνευμάτιον* als das von jenem sowohl wie von diesem ausdrücklich zu unterscheidende Seelische als die feuerartig gedachte Grundlage der sinnlichen Triebe (*ὁρμαί*) in die Mitte stellt [13]).

Aber auch anderwärts begegnen wir von verschiedenen Seiten her dieser Anschauung. Das pythagoreische Verbot des Bohnenessens wird gelegentlich auf die „pneumatische" Beschaffenheit dieser Früchte zurückgeführt, die in ihnen etwas dem Seelischen Verwandtes aber zugleich Nachteiliges enthalten soll.[14]) Den Reinigungsbädern der Essener wird ihre entsühnende Wirkung zugeschrieben auf Grund der Vorstellung, daß das Wasser vom Pneuma bewegt werde, dieses aber näheren Ursprungs vom Wesen Gottes sei. In den sog. hermetischen Schriften wird u. a. gelehrt, wie der *νοῦς* von Gott abhänge, so von ihm die Seele. Das Bindeglied zwischen ihr und der Materie bilde die Luft oder das Pneuma, und dieses wird hauptsächlich als Grundlage der Sinnestätigkeit betrachtet [15])

So ist der Begriff des Pneuma als Lebensgeist im Altertum von der Höhe des Inhalts, zu dem er im stoischen System augenscheinlich emporstrebte, wieder herabgedrückt worden zu der Vorstellung des Luftartigen, das im Organismus waltet und dort, so lange es nicht durch die Atmungsorgane oder besondere Verletzungen des Körpers (Öffnen der Adern u. dgl.) zum Entweichen gebracht wird, die Fortdauer des Lebensprozesses bedingt. Und gerade in dieser Auffassung ist das Pneuma im Bereiche der antiken Bildung auch innerhalb der

---

[11]) Wellmann, Pn. Sch. S. 137 Anm. 4.

[12]) ebd. S. 7, 17, 86 f., 137.

[13]) Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. III_2 (3. Aufl.) S. 240 Anm. 5.

[14]) Diog. Laërt. VIII 24. — Geoponic. II 35, 4 S. 179. Nicl.-Clem. Homil. XI 24.

[15]) Zeller a. a. O. 227 f., 231.

spezifisch-wissenschaftlichen Betrachtung zur Geltung gekommen und zu einer man darf fast sagen populären Vorstellung geworden.[15a]) Und diese Wandlung wiederum hat wohl ihrerseits mit dazu beigetragen, daß am Abschlusse der dortigen Spekulation, bei den Neuplatonikern, zur Bezeichnung des Geistwesens im höchsten und abstraktesten Sinne der überkommene platonisch-aristotelische Ausdruck, nämlich der des Nus, wieder eingesetzt wurde, während auf christlicher Seite, wie schon erwähnt, zu dem analogen Zweck der Pneumabegriff sich weiter, d. h. höher hinauf bilden ließ.

2. Eine analoge Tendenz zur Hinaufbildung des Geistbegriffs aus dem Materiellen und Halbmateriellen ins Abstrakte zeigt sich in der Entwicklung der jüdischen Philosophie vom Altertum bis hinein in das Mittelalter. Das alttestamentliche „Buch der Weisheit" sieht in der Sophia, die nach Analogie des Pneuma gedacht wird, das Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, den Abglanz des göttlichen Lichtes. Ihr Begriff bleibt aber dabei auch noch mit Prädikaten mehr oder weniger materiellen Inhalts ausgestattet. Das Pneuma der Sophia erscheint dort (7, 22 f.) als *ὁμογενές*, *λεπτόν*, *σαφές*, *ὀξύ*, *πολυμερές* (weil es wegen seiner Feinheit sich durch alles hindurch erstreckt), *εὐκίνητον*, *ἀκώλυτον*. Dem entspricht nun weiterhin die Ansicht Philos vom Pneuma als demjenigen, vermittels dessen Gott seine Macht durch die Welt hindurch bis zur Materie hinunter ausdehne. Im Wesen des Menschen wird bei ihm von dem physiologischen Pneuma oder der Lebenskraft, die ihren Sitz im Blute hat, ein von Gott selbst (direkt) eingepflanztes Pneuma unterschieden, das als solches unsterblich sei [16]). Wesentlich gleiche Ansichten finden sich bei den Juden des Mittelalters. Avicebron (Ibn Gebirol), Juda Halevi und Josef Zaddik setzen als Mittleres zwischen Leib und Seele den Geist (spiritus animalis), durch den die Verbindung zwischen beiden ermöglicht wird [17]). Bei Moses Maimonides aber findet sich die philonische Stufenleiter der innerweltlichen Auswirkungen des göttlichen Pneuma wieder in bestimmter Ausprägung.

15a) Einzelne Belege dafür u. a. bei Gercke, Vulneratus deficiens, im Jahrbuch des Archäologischen Instituts Bd. VIII (1893) S. 115 f.

16) S. Zeller ebd. S. 366 Anm. 2, 395 Anm. 2.

17) Schmiedel, Studien über die jüdische, insbesonders jüdisch-arabische Religionsphilosophie (Wien 1869) S. 140, 145. M. Doctor, Die Philosophie des Josef Zaddik (Münster 1895) S. 35.

Es erscheint von unten auf als Luft im allgemeinen Sinne, Luft als Bewegtes, Lebensgeist, weiter hinauf als der unzerstörbare (unsterbliche) Teil des Menschen; endlich direkt von oben her als die unmittelbare von Gott kommende intellektuale Erleuchtung wie bei den Propheten [18]).

Aus der Periode der Scholastik kann als Beispiel für das Weiterleben der Lehre vom Lebensgeist u. a. Alexander von Hales angeführt werden. Die Seele wird nach seiner Ansicht von Gott aus dem Nichts geschaffen; ihre Verbindung mit dem Körper ist durch gewisse Medien bedingt, die ihrer Beschaffenheit nach teils mehr nach der Seite des Seelischen, teils nach der des Körperlichen bestimmt sind. Zu der letzteren Klasse gehört der Lebensgeist (spiritus) [19]). — Noch im 16. Jahrhundert gilt der wesentliche Inhalt der alten Lehre vom Pneuma als Spiritus vitalis und animalis bei den Anhängern der verschiedensten Richtungen der Weltbetrachtung als unbestreitbare Tatsächlichkeit. Auch Lud. Vives z. B. setzt zwischen die Seele im eigentlichen Sinne und das wirklich Körperliche eine luftartige Substanz feinster Beschaffenheit (spiritus tenuissimi), von der das Gehirn ausgefüllt sei. In der Psychologie Melanchthons erscheint das Prinzip der körperlichen Bewegung als eine Art „Geist", der als feiner Dampf aus dem Blute kommt und den Gliedern des Leibes zugleich die Lebenswärme mitteilt. Er ist es aber auch, der durch die Wirksamkeit des Gehirns noch weiter verfeinert wird. Bei dem italienischen Naturphilosophen Telesius ist nicht sowohl eine Unterscheidung zwischen dem Lebensgeist und der Seele als eigentlichem Lebensprinzip, als vielmehr eine Art Identifizierung beider ersichtlich. Er sucht dadurch den Gegensatz von Seelischem und Körperlichem nach Möglichkeit aufzuheben. Die Materie sei nicht bloß und rein materiell; sie trage den Keim des Bewußtseins oder der Empfindung in sich, der dann bereits bei den untersten Lebewesen heraustrete. Die Seele andrerseits ist ihm nicht rein immateriell; — es könnten sonst materielle Kräfte auf sie keinen Einfluß haben. Es wird ihr das Vermögen der Ausdehnung und Zusammen-

---

[18]) Moses Maimon., More Nebuchim, lat. ed. Buxtorf (Bas. 1629) I. Kap. 40 S. 58.

[19]) Vgl. J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Aufl. I, § 195, 3.

ziehung, je nach den Zuständen der Lust und Unlust, beigelegt, und sie besitzt dies, sofern sie aus einem sehr feinem Stoffe besteht (dem alten Spiritus animalis), der im Gehirn funktionieren soll. Ganz ähnlich ferner ist das Verhältnis von Seele und Lebensgeist bei F. Baco. Bei diesem sowohl wie bei Telesius wird übrigens von dem zwischen Materie und Geist in der Mitte stehenden Lebensprinzip ausdrücklich noch die von oben (von Gott selbst direkt) dem Organismus verliehene immaterielle und unsterbliche Seele, im Sinne des rein Geistigen, unterschieden [20]).

3. Auf das zähe Fortleben der Vorstellung von den Lebensgeistern bis weit in die Neuzeit hinein hat schon F. A. Lange gelegentlich hingewiesen [21]). Noch im 18. Jahrhundert, also in einem Zeitalter worin einerseits die rein spiritualistische Auffassung vom Wesen des Geistigen sich längst durchgesetzt und andrerseits die wissenschaftliche Einsicht in die Bedeutung des Nervensystems sich ausgebildet hatte, kann man vielfach das Zurückgreifen auf die überkommene Ansicht vom Spiritus vitalis oder animalis noch nicht entbehren, nur daß man jetzt vielfach dem Ausdruck Lebensgeist die Bezeichnung als „Nervengeist" vorzieht. Denn wie im Altertum vor der Bekanntschaft der Nerven die Arterien, so wurden jetzt eben die Nerven selbst als die Kanäle jener innerorganischen Potenz betrachtet. Eine Anzahl Belege dafür aus der deutschen wissenschaftlichen Literatur des 18. Jahrhunderts kann man in Dessoirs Geschichte der neueren deutschen Psychologie [22]) finden. Aber auch Hume nimmt den Inhalt der Lehre von den Animal spirits in dem hier dargestellten Sinne aus der Physiologie als unzweifelhafte Tatsache zur gelegentlichen Bekräftigung seiner eigenen Lehre herüber [23]). Und zu den jüngsten Ausweisen ihres Vorhandenseins gehören einige Erwägungen und Anwendungen

---

[20]) Vgl. Höffding, Geschichte der neueren Philosophie (1895) I, S. 38, 104 f. — Ritter, Die christliche Philosophie (1859) II, S. 53. — A. Lange, Geschichte des Materialismus, 2. Aufl., I, S. 201.

[21]) Man kann jenes Fortleben auch gleichsam urkundlich an den Nachweisen der betreffenden Literatur in Hallers Bibliotheca anatomica verfolgen.

[22]) 2. Aufl. I, S. 225, 449 f., 493, 516 ff.: Ansichten von E. Platner, A. Bernd, L. H. Jakob, A. v. Haller, F. Hildebrandt.

[23]) Essays and Treatises, Dubl. 1779, II S. 71 f. — Tractat über die menschliche Natur, deutsch von Köttgen und Lipps (1895) I S. 248.

derselben von seiten unserer deutschen Klassiker. Bei Herder in der Kalligone [24]) sind eine Wirkung der Phantasie „die aus den Wallungen des Blutes und der Lebensgeister vor unseren geschlossenen Augen vorbeistreifenden Gestalten". Schiller [25]) spricht gelegentlich von der „zweckmäßigen Bewegung des Blutes und der Lebensgeister in einzelnen Organen oder in der ganzen Maschine", wodurch die körperliche Lust mit allen ihren Arten und Modifikationen bedingt sei. Goethe [26]) erklärt die Inferiorität des tierischen Gehirns daraus, daß es wegen der Art seiner Einordnung in den Organismus nicht mehr umfangen könne, „als zur Auswirkung der Lebensgeister und zur Leitung eines ganz gegenwärtig sinnlichen Geschöpfes nötig ist".

Zum Abschluß und als Endergebnis der Entwicklungsgeschichte des Geist-Begriffes von den antiken Begriffen her läßt sich nach allem vorausgegangenen folgendes aufzeigen.

Die Vorstellung vom Geist hat zwei verschiedene Ausgangspunkte gehabt und diesen entsprechende Richtungen eingeschlagen. Die eine Richtung entwickelt sich in der griechischen Pneumalehre, die den Geist von Haus aus an das Materielle gebunden hält und erst allmählich dieses Moment zurückzustellen, den Begriff zu subtilisieren sucht. Die andere Richtung liegt vor in der Lehre vom Nus, die zuerst bei Anaxagoras auftritt und hier ebenfalls (in der Beschreibung der Beschaffenheit des Nus als des „Feinsten und Reinsten") noch eine Spur von Materialität anhaftend zeigt. Die Pneumalehre ist ursprünglich mehr Lehre von dem Lebensgeist als physiologischem Faktor, sucht aber dann (seit den Stoikern) zugleich zur Erfassung des Geistwesens im obersten und abstraktesten Sinne des Wortes zu gelangen, ohne dabei vom Hylozoismus ganz loszukommen. Erst in den Anfängen des Christentums, insbesondere bei Paulus, erscheint das Pneuma ganz losgelöst vom Wesen der Materie und tritt sogar mit dem Anspruch auf, das Gebiet und die Leistungen des bisher als Nus gefaßten Geistes zu überbieten in der Erkundung der göttlichen Geheimnisse der Welt. Von hier aus erfolgt nun aber, während die Nuslehre sich in dem überkommenen (abstrakten) Inhalte für sich

---

[24]) W.W. 18. Teil S. 549 Hempel.

[25]) Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen, W.W. (1838) XI S. 433.

[26]) Naturwissenschaftliche Schriften, herausg. v. Steiner, II S. 68.

fortentwickelt, in der Lehre vom Lebensgeist, also in der Geistauffassung an Hand des Pneuma- oder Spiritus vitalis-Begriffs in der weltlichen Wissenschaft mehr und mehr ein Rückgang nach dem Hylozoistischen, bis an die Grenze des Materialistischen hin. Daneben aber und demgegenüber behauptet sich in der Erkenntnislehre als das Organ der höheren Erkenntnis der Begriff des Geistes als des rein immateriellen Denkorgans. In dieser Zwischenstellung zwischen dem Geist im abstrakten Sinne und der Materie hat sich der überlieferte Spiritus vitalis und animalis bis ans Ende des 18. Jahrhunderts erhalten, als immer noch wesentliches Hilfsmittel zur Lösung derjenigen Probleme des organischen Lebens, die sich auf die Wechselwirkung zwischen Seelischem und Körperlichem beziehen. Und in modernen Redewendungen wie etwa der vom Auf- oder Anfrischen der „Lebensgeister" u. dgl. haben wir die letzten, nun beziehungs- und bedeutungslos gewordenen Nachklänge einer durch die Jahrhunderte durchgehaltenen Begriffsentwicklung.

II.

The Logic of Antisthenes.

By

C. M. Gillespie, Professor, University of Leeds.

II. Teil.

7. Let us now turn to the account of error given by Hobbes; we shall find it most instructive. "Men are subject to err not only in affirming and denying, but also in perception; and in silent cogitation" (I. 5. 1, p. 55 M). Falsehood is a species of error confined to the use of names in propositions: "the third distinction of propositions is, that one is true, another false. A true proposition is that, whose predicate contains, or comprehends its subject, or whose predicate is the name of every thing, of which the subject is the name; as man is a living creature is therefore a true proposition, because whatsoever is called man, the same is also called living creature" (I. 3. 7, p. 35 M). If we allow for Hobbes' treatment of the common categorical proposition, i. e., the double denominative judgement, as the unit of predication, we see that this account really resolves falsehood into the *ἀλλοδοξία* of Theaetetus 189 B. Whether the proposition be true or false, the subject-term is the name of the thing spoken of; but if it is false, the predicate-term is the name of something else. In I. 5. 2, p. 57 M we read that "that proposition only is true, in which are copulated two names of one and the same thing; and that always false, in which names of different things are copulated". If the single denominative judgement is regarded as the unit of thought, then falsehood becomes simply applying a wrong name to an object. Hobbes actually describes falsehood in general after this manner: men err "in affirming and denying, when they call any thing by a name, which is not the name thereof; as

if from seeing the sun first by reflection in water, and afterwards again directly in the firmament, we should to both these appearances give the name of sun, and say there are two suns" (i. 5. 1, p. 55 M). Thus error is in Hobbes simply *ἀλλοδοξία*. In predication it is applying a name (the mark of an idea) to a wrong object; in "silent cogitation" it is applying an idea (i. e. a sense-image) to a wrong perceptual object. Both these forms of *ἀλλοδοξία* appear in the Greek authorities. Theaetetus 189 B ff. examines the hypothesis that error in general means taking one thing for another (*ἀλλοδοξία*), and the figure of the waxen-tablet is introduced in 191 C to illustrate the suggestion that it means applying an idea to a wrong percept. In (B) an otherwise correct *λόγος* or descriptive formula is false when applied to the wrong object. In Sophistes 251 A B the categorical proposition "man is good" is rejected on the Hobbesian ground that the "names of different things are copulated". In Cratylus 429 C we find that the name may be applied to a wrong object; but Cratylus refuses to call this mode of error falsehood, and so we run up against the paradox *μὴ εἶναι ψεύδεσθαι*. What does this mean?

8. In the swirl of critical and sceptical thinking so characteristic of the period to which Antisthenes belonged we find several distinct tendencies leading to the conclusion that falsehood is impossible. It will clear the ground if we inquire what the authorities have to say about these tendencies and their mutual relations.

One of these finds expression in the Protagorean homo mensura, with its subjectivist treatment of knowledge. It is fully discussed in the fourth book of Aristotle's Metaphysics, where it is regarded as implying the identity of *ἐστὶν* and *δοκεῖ εἶναι*. The same attitude towards it is adopted by Plato in the Theaetetus.

This principle is distinguished by Aristotle from another, which he treats as the direct denial of the principle of contradiction; it is attributed by him to certain persons, evidently distinguished from the *φυσικοί* (1006 a 2 *χρῶνται δὲ τῷ λόγῳ τούτῳ πολλοὶ καὶ τῶν περὶ φύσεως*), who claim the authority of Heraclitus (1005 b 25), and who may be reasonably identified with the Heraclitizers of Theaetetus 179 E, cf. Metaph. 1010 a 11. These deny the principle of contradiction on the ground of the transiency and relativity of reality itself; the centre of their position is the doctrine that contraries do not

exclude one another; from this both Plato and Aristotle deduce as the logical conclusion the proposition that every statement is true (Theaetetus 183 A, Metaph. 1012 a 24). Both Plato and Aristotle regard the two principles as ultimately proceeding from the same root: thus Plato discusses both under the definition of knowledge as sensation, and Aristotle states that the origin of these sceptical paradoxes is the failure to recognise any permanent conceptual being (1010 a 1).

The assertion in Euthydemus 283 E and in Cratylus 429 C that *ψεῦδος* is impossible has nothing whatever to do with the identity of opposites or the variability of opinion. The Heraclitean principle virtually destroys the validity of every disjunction either ... or; in these passages the disjunction is enforced with Eleatic stringency; and Cratylus has no hesitations with regard to the possibility of objective truth. The paradox in Euthydemus l. c. is stated in connexion with the problem of negative predication; in view of its importance I give it in full:

τί δέ, ἔφη ὁ Εὐθύδημος, ἦ δοκεῖ σοι οἷόν τ' εἶναι ψεύδεσθαι; — Νὴ Δία, ἔφη, εἰ μὴ μαίνομαί γε. — Πότερον λέγοντα τὸ πρᾶγμα περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ᾖ, ἢ μὴ λέγοντα; — Λέγοντα, ἔφη. — Οὐκοῦν εἴπερ λέγει αὐτό, οὐκ ἄλλο λέγει τῶν ὄντων ἢ ἐκεῖνο ὅπερ λέγει; — Πῶς γὰρ ἄν; — Ἓν μὴν κἀκεῖνό γ' ἐστὶν τῶν ὄντων, ὃ λέγει, χωρὶς τῶν ἄλλων. — Πάνυ γε. — Οὐκοῦν ὁ ἐκεῖνο λέγων τὸ ὄν, ἔφη, λέγει; — Ναί. — Ἀλλὰ μὴν ὅ γε τὸ ὂν λέγων καὶ τὰ ὄντα τἀληθῆ λέγει· ὥστε ὁ Διονυσόδωρος, εἴπερ λέγει τὰ ὄντα, λέγει τἀληθῆ καὶ οὐδὲν κατὰ σοῦ ψεύδεται.

The common interpretation finds a play on the different meanings of the word *λέγειν*. Euthydemus begins by using this in the sense of mentioning an object; if you speak falsely you mention a distinct object, but in so doing, you say something, viz: a word or form of words (*οὐκ ἄλλο λέγει τῶν ὄντων ἢ ἐκεῖνο ὅπερ λέγει*), and this something is a real of its own kind. The argument does not contain this frigid sophism. There is indeed a play on the meaning of *λέγειν*, but the transition occurs later in the passage. You speak of the subject of discourse by name (*λέγοντα τὸ πρᾶγμα περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ᾖ*), in thus using the name, you distinguish the subject from other possible subjects (*οὐκ ἄλλο λέγει τῶν ὄντων ἢ ἐκεῖνο ὅπερ λέγει*), but the subject itself is an *ὄν*, (*κἀκεῖνό γ' ἐστὶν τῶν ὄντων, ὃ λέγει*);

hence in all predication the speaker *τὸ ὂν λέγει*, but — here comes the transition — *τὸ ὂν λέγειν* is by definition *τἀληθῆ λέγειν*. All predication is treated as involving a subject, which for the time being is accepted as real, and the point is that if I oppose your proposition S is P with S is not P, I assume the existence of S just as much as you do. The difficulty is more fully discussed in Theaetetus 187 D ff., where it is shown that the negative cannot be found either in the objects thought of or in the thoughts themselves. The argument of Euthydemus deals with the first of these two points; it is followed by another proof of the impossibility of *ψεῦδος*, which deals with the second point. The words uttered by the orator have a positive existence as words (cf. Hobbes' description of names as "sensible things" I. 2. 1, p. 14 M); so that he who speaks, speaks *τὰ ὄντα*. The general attitude to predication is the one already recognized; names are related only to the ideas they express and to the things they betoken, so that the correctness of the proposition involves the examination of the subject and predicate-terms separately. The difficulty about the negative is to be connected with the trouble over the copula mentioned by Aristotle, Physics I, 185 b 26. The aim of the paradox is not to deny the fact of error, but to reject the definition of *ψεῦδος* as saying that which is not. In other words, falsehood is *ἀλλοδοξία*.

The denial of *ψεῦδος* by Cratylus in Cratylus 429 C has the same force, and shows more clearly its connexion with the doctrine that predication is applying names to things. Cratylus argues that every significant name has its own object; he admits that a name may be wrongly applied; thus the discussion of the whole dialogue starts from the assertion of Cratylus that Hermogenes, a significant name, is not the name of the real Hermogenes; but he will not admit that it is falsely applied, because *ψεῦδος* means *τὸ μὴ τὰ ὄντα λέγειν*.

This statement at once brings the paradox into intimate relation with the Parmenidean principle that not-being cannot be thought. This relation raises difficulties, as the Cynic theory of knowledge was undoubtedly sensationalist, until we grasp the fact that the application is a sensationalist one. The question whether falsehood can be more than *ἀλλοδοξία* is raised in Theaetetus 187 D ff. in connexion with the definition of *ἐπιστήμη* as *ὀρθὴ δόξα*, an empiricist

definition which does not represent the views of Plato himself. The waxen-tablet is cited (*φασί* 194 C), probably from some contemporary, in illustration of the *ἀλλοδοξία* theory. Here the idea is regarded as the copy of an impression and error as taking an idea to represent a wrong impression. Assume that the sense-impression, as caused by a real thing (cf. Hobbes), involves apprehension of a real, then the idea which is its copy must have a real content; and the name, if significant at all (Cratylus 429 B), must not only have a positive content, but a content derived from objective reality. Hence neither subjectively nor objectively can not-being be found in predication (Theaetetus 188 B).

The denial of contradiction in Euthydemus 285 E implies the same view of predication and of error. A and B are supposed to be talking about the same thing. The thing is a thing in the full sense, a compound, not a simple element in things (*τὰ πρῶτα ἐξ ὧν ἡμεῖς τε συγκείμεθα καὶ τἆλλα*, Theaetetus 201 E; these may not have being asserted of them); hence it has not only an *ὄνομα*, but a *λόγος* or formula "more largely" representing its nature (*εἰσὶν ἑκάστῳ τῶν ὄντων λόγοι . . . ὡς ἔστιν*). A and B in their discussion make various assertions about the thing, which they no doubt call by the same name; but they do not necessarily attach the same or the right formula to the name. Still, in no case can they be said to contradict each other: if both have in mind the right formula, they agree; if one has the right formula and the other a wrong one, they are speaking of different things; if both have wrong formulae in mind, neither is speaking of the thing at all. This argument is simply a statement of the disjunction "a formula is either applied to the right object or to a wrong one" (see [B]), with the alternatives distributed between two disputants. Similarly Zeno's paradox of Achilles and the tortoise repeats the argument of the stadium with two moving objects instead of one. In short, it is another statement of the principle that falsehood is *ἀλλοδοξία*. And it well brings out the point that on this treatment of predication truth and falsehood do not imply any synthesis of ideas; truth means having the right ideas and expressing them in words.

There is another point in which Hobbes' theory of error is in striking accord with that of Antisthenes. He recognizes a third alternative to the true and the false, viz: the unmeaning. Man's privilege

of reason "is allayed by another; and that is, by the privilege of absurdity; to which no living creature is subject, but man only". (Leviathan, I. 5, vol. III. 33 M). In the true proposition subject and predicate are names of the same thing, in the false they are names of different things. Falsehood may occur in one of two ways. If I say that snow is black, my statement is empirically false, but not intrinsically false, because the predicate asserts that the snow has a power to produce in me a visual sensation, and snow, as a substance must be thought as having such a power; hence there is no intrinsic contradiction. But if subject and predicate are names of beings of different orders, then the proposition does contain an inner contradiction. Hobbes enumerates four kinds of being, body, accident, phantasm and speech; whence a "sevenfold incoherency of names" according as a name of one order is copulated with a name of another order. Examples are, "a body is extension (accident)", "a ghost (phantasm) is a spirit (a thin body)", "the definition (speech) is the essence (accident) of a thing". (Logic, I. 5. 2—9, pp. 57—61 M). On Hobbes' view of predication the same point can be expressed by saying that in an inherently false proposition an unmeaning formula or compound name is applied to one thing: "for whensoever any affirmation is false, the two names of which it is composed, put together and made one, signify nothing at all. For example, if it be a false affirmation to say a quadrangle is round, the word round quadrangle signifies nothing, but is a mere sound". (Leviathan, I. 4, p. 27 M). Thus, "when men make a name of two names, whose significations are contradictory and inconsistent", such "names are but insignificant sounds"; "as this name, an incorporeal body, or, which is all one, an incorporeal substance" (ibid.).

Now compare the doctrine of Antisthenes as set forth in (B). A word-formula (*λόγος*) which is significant, i. e., has an object, may be applied to the wrong object, but an inherently contradictory formula has as such no object (*οὐδενός ἐστιν ἁπλῶς λόγος*), signifies nothing, as Hobbes expresses it. An example of such a self-contradictory formula is evidently musical Socrates, the content of the categorical proposition Socrates is musical expressed, in the manner of Hobbes, as a compound name or *λόγος*. Exactly the same doctrine is to be found in Cratylus 429 B ff.,

with names (ὀνόματα) instead of formulae (λόγοι); but the difference is quite immaterial, because the name and the formula are looked on as the same in kind (ὀνομάτων συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν Theaetetus 202 B, Cratylus 432 E; cf. Hobbes l. c.). A name, argues Cratylus, has its own object, of which it may be called the peculiar name (ὄνομα προσῆκον 432 E, cf. the οἰκεῖος λόγος of [B]) if it is a name at all (πάντα τὰ ὀνόματα ὀρθῶς κεῖται, ὅσα γε ὀνόματά ἐστιν 429 B), i. e., if it is significant. Such a name may be applied to a wrong object, though Cratylus will not allow that error of this kind is to be called falsehood. As we have seen, the meaning is that error of this kind is really ἀλλοδοξία. Socrates proceeds, "If someone were to address you by the appellation Athenian stranger, son of Smicrion, Hermogenes, would this name be true or false or partly true and partly false?" Cratylus replies that the words would be as unmeaning as the sound of hammering at a brazen pot. (430 A.) The point of the passage has been missed by the commentators, who have not seen that a distinction is drawn between the simple name and the compound name or formula; the simple name, if a name at all, is significant, and the only source of error is its application to a wrong object; a formula is unmeaning or insignificant if it includes names applicable to distinct objects, in this case Cratylus and Hermogenes. In other words, the formula is rejected on the same grounds as those on which the formula musical Socrates is rejected by Antisthenes in (B).

9. Before proceeding further, let us briefly sum up the points in the theory of Hobbes which show an attitude towards knowledge and predication similar to that of Antisthenes:

(1) The proposition is the application of names to things.
(2) The definition is a proposition in which a formula consisting of several names is substituted for a single name (λόγος μακρός).
(3) As in the proposition of the type S is P subject and predicate are both names of the same thing, the proposition is really assimilated to the definition.
(4) The intensive meaning of the name is treated objectively, as the οὐσία of the real object: this οὐσία can itself be signified by a formula consisting of several words. For the function of the name is to distinguish one thing from another.

(5) Thought is "computation", involving the resolution of complexes into simple elements, as in the well-known alphabet doctrine of Antisthenes (Theaetetus 202 A ff.).
(6) These simple elements are αἰσθητά (ibid.).
(7) A word-formula, and hence a proposition, may be true or false (though Antisthenes rejects the name ψεῦδος) or unmeaning.

The only fundamental differences that can be noted are two. (1) If Cratylus stands for Antisthenes, then Antisthenes taught that names are natural signs, whereas Hobbes regarded them as arbitrary (I. 2. 4, p. 16 M). I shall return to this point later. (2) Hobbes had no difficulty in allowing the legitimacy of propositions like "Socrates is white", which were rejected by Antisthenes. But the general positions of the two thinkers are so much alike that we may hope to find some clue to their divergence of view on this topic. The logic of Antisthenes must have been the outcome of his materialism and his nominalism in as great measure as the logic of Hobbes.

10. According to the more common way of looking at the rejection by Antisthenes of the categorical proposition, he started from the standpoint of the Socrates effort to determine concepts, and because in this type of proposition the subject-concept and the predicate-concept are formally distinct, he rejected the latter as not contained in the former. This is Zeller's view. Or, as Prantl puts it, he regarded the predication of many names as destroying the abstract conceptual (begriffliche) unity of the thing (Geschichte der Logik, I. 31). Neither of these explanations will hold good, for the simple reason that they both assume that the idea of the concept is the determining one. For nominalists like Hobbes and Antisthenes there are no independent conceptual distinctions: the concept (Begriff) is only the image (Vorstellung) translated into speech-form, and the image is only the sensation revived, and the sensation is an impression from outer reality. Hence Zeller's mode of stating the point is wrong, because for Antisthenes the subject is not a "concept" at all, but the real thing to which the name is given. Prantl's mode is wrong, because Antisthenes must have recognized only two kinds of real unity, the unity of the sensible substance, which does not exclude physical divisibility, and the unity of the simple sensation. More-

over the conceptual unity of *man* is just as much endangered by predicating of him as a whole, that he has a head and legs, as by predicating colour of him. From the standpoint of logical conception the physical parts of a thing are predicates of the whole no less than such qualities as colour. But Antisthenes evidently raised no difficulties about resolving a thing into its physical parts (see the example of Hesiod's chariot in *Theaetetus* 207 A).

How does Hobbes treat this problem? In every proposition subject and predicate are names of the same thing. A common type of proposition is that in which the subject names a substance (i. e., a body), while the predicate is an adjective expressing some character of it, e. g., *a body is moveable* (I. 3. 3, p. 31 M). But how can these two names be names of the same thing? *To be a body* is not the same as *to be moveable*; the intension of the names, expressed in the abstract terms *corporeity* and *mobility*, is different. These abstractions stand for our ideas, and these are derived, through sensation, from things. *Body* and *moveable* are concrete names, names of the thing as the cause of different experiences. As the substance-name betokens a group of powers, we may express Hobbes' meaning by saying that the subject is the name of the thing as a thing, the predicate its name as having a power. In Aristotle's language, αὐτό and αὐτὸ πεπονθός (1024 b 30) are one and the same; Antisthenes' difficulty is solved by a realistic metaphysic; for Hobbes, as for every materialist, to be includes powers of action and passion (*Sophistes* 247 D). For Hobbes the "is" of the copula presents no problems, as it signifies no more than the relation of subject and predicate, as two names of the same thing.

Hence we may state the difficulty of Antisthenes thus; the proposition *Socrates is white*, if a proposition at all, signifies that *Socrates* and *white* are names of the same thing; but *Socrates* as such is the name of a thing, *white* as such is the name of a πάθος; how them can they both be names of the same thing? When we call Socrates *white* we use the name of a χρῶμα, when we call him short, we use the name of a μέγεθος (*Sophistes* 251 A). Put otherwise, how can the name *white*, in itself an abstract name, become a concrete name by conjunction with a substantive, without changing its meaning? I may say that the distinction between the thing as it is in itself and its πάθη or characters, was familiar

to Greek science at this time, and that the relation between thing and character was regarded very much as it was by Hobbes. In the medical writers, to ask what a thing is in itself is to inquire into its *φύσις* (or *εἶδος*); its characters or properties are powers (*δυνάμεις*) to affect other things. These powers were for science simply the realization of the real nature of the thing. Difficulties about this relation of thing and characters arose in connexion with the medley of grammatical logical and metaphysical *ἀπορίαι* of the "sophists", for which Parmenides and Zeno are ultimately responsible.

In point of fact, Antisthenes' rejection of the common categorical proposition is largely due to his misunderstanding of the copula. We know that the meaning of the copula was the subject of discussion at this time, possibly in connexion with the growth of the logical convention of expressing all propositions in the form S is P. The difficulty arose from the observation that the "is" of the copula is not existential; hence, as the primary meaning of "is" must be "exists", some avoided equivocation and at the same time saved the categorical proposition by eliminating the "is". Some changed *ἄνθρωπός ἐστι λευκός* into *ἄνθρωπος λελεύκωται*, Lycophron merely omitted the "is" (Aristotle, Physics 185 b 25). The first solution avoids the use of two names, which would mean two things, by substituting a verb denoting an action or a passion. Lycophron's suggestion simply means adapting the verbal expression to the theory of predication viz: that subject and predicate together form one compound name of the thing. Antisthenes, however, keeps the "is" in a peculiar sense, including both the existential "is" and the "is" of definition. Every proposition, affirmative or negative, affirms the existence of its subject, as we saw from Euthydemus 283 E; so that from S is P we can detach the S is, equivalent to "the thing called S exists", without any change in meaning. Now every real thing quâ real has a nature or essence (*φύσις, οὐσία*), inasmuch as it has determinate existence. Hence there is no contradiction in adding as predicate a formula expressing this real nature, because such a proposition asserts that the thing called S, or more exhaustively P, exists. You may substitute for the name cart a description of the component parts of the cart (Theaetetus 207 A). "Is" here includes the idea "is composed of", and thus expresses the being of a compound object. Cart is the proper name, and such a description the proper formula (*οἰκεῖον*

ὄνομα, οἰκεῖος λόγος) of the thing. Thus besides single denominative (this is Socrates) and existential propositions (Socrates is), definitions are the only propositions left, and these, no doubt, must not be expressed by genus and differentia. All other propositions are formally defective.

And they are materially or metaphysically defective as well. For properly speaking the only real subject, i. e., the only object that can be said to exist and have a separate nature, is the sensible substance, the individual, of course. The simple elements of which we and other things are composed, may be named, but cannot be said to be or not to be; all being is concrete and individual; as these simples exist only as parts of concrete objects, to attach being to them is to treat them as if they were concrete objects. These simples are not sensations, but qualities in things and perceptible by sensation (αἰσθητά Theaetetus 202 B). Antisthenes' contention that silver and tin cannot be defined is probably directed against the scientific doctrine of the four elements; earth is a scientific abstraction. He possibly thought of silver and tin as themselves abstractions; what is is the piece of silver, the object made of it. Sensible form and matter are inseparable. Hence even if the categorical proposition has an unexceptionable subject, the name of a concrete individual substance, no adjective can stand as predicate, because it is the name of a part or aspect of the substance, and such part cannot be said to be. A simple unanalyzable attribute such as white can only be named; so that in the white is white of Sophistes 251 B (if the "is" is allowed at all) "is" means no more than "is named".

Apelt (Beiträge, 205 n), has raised the question whether Antisthenes rejected propositions of the form "Socrates sits", where the copula appears in the verb-inflexion, without use of the verb to be. Apelt thinks not, mainly on the ground that his objections were to the use of ἐστίν as copula. But if my account is correct, the use of the verb to be was only part of the difficulties of Antisthenes. In its broader aspects his theory seems to make minor variations in the verbal form of predication as accidental as they are in the theory of Hobbes. For if predication means giving a name or names to an object, then the verb-form "sits" must contain a name, and the proposition asserts of reality the complex Socrates-sitting. Thus the old difficulty recurs: for taken by itself sitting (τὸ καθῆσθαι)

is the name of a posture (σχῆμα), which belongs to another order of reality than a substance, and how can the mere uttering of the word after the name of a thing turn it into the name of the thing? The doctrine of the one-to-one relation of thing and ὄνομα precludes Apelt's interpretation.

We should be wrong if we supposed that this theory of Antisthenes was purely critical and destructive. It would seem to be a crude attempt to meet extreme scepticism in metaphysical and logical theory by a kind of positivism which runs to the opposite extreme in the true Cynic manner. The neo-Heracliteans of the Theaetetus and book 4 of Aristotle's Metaphysics seem to have united with the Megarians in denying the unity of the substance on the ground of the relativity of all its accidents; Antisthenes retorts that the unity of the substance is guaranteed by immediate experience, and that all forms of verbal statement which separate subject from accident are intrinsically false. The Heraclitean denial of the principle of contradiction, we are told by Aristotle (Metaph. IV. 1007 a 22), made all predication accidental: now some of the eristics of the time had carried this principle so far as to argue that because Socrates is a man, and "Socrates" is different from "man", Socrates is different from himself (Soph. El. 166 b 32). Another extravagance of the same sort is the following: the accident of blackness belongs to the Indian in respect of his skin, the accident of whiteness in respect of his teeth; therefore the Indian is both black and white (the *οἰκεία ὀνομασία* of Topics 109 a 11); and "is" being now interpreted as "is in essence" seems to carry a contradiction.

Antisthenes cuts the ground from under the feet of such absurdities by rejecting all propositions in which "is" is the copula, and confining the use of "is" to existential propositions and definitions. Such propositions as "Socrates is white" destroy the unity, not of the concept, but of the substance. It is true that the cure was not much of an improvement on the disease, as it rendered all normal predication impossible, just as the Humian denial of any relation of the subject to the object save that of simple apprehension renders judgement and predication unintelligible. The metaphysical difficulties of this period were only set at rest by the Platonic-Aristotelian doctrine of the Categories, which recognised and classified various kinds of

being. The logical difficulties were solved by the theory of community of kinds in the Sophistes, which explains the copula as denoting not existence but the relation of participation. Observe that this solution uses the idea of γένη. In other words, it is just by the application of the idea of conceptual being that Plato is able to surmount the obstacles to logical progress that beset his contemporaries. They failed, not through misapplication of the idea of the unity of the concept, but from inability to understand what a concept is.

11. For so thoroughgoing a nominalist as Hobbes, thinking means using language and knowing means using language aright, that is, so as to reproduce in words the real distinctions of things. The function of thought is to copy particular reality. For Hobbes the chief source of error is the misuse of words, which are "wise men's counters but the money of fools": so Antisthenes regarded falsehood as the wrong application of words, and the doctrine of the *οἰκεῖος λόγος* contains the position that in the common categorical proposition you are separating in words what is not separated in reality, since the accident has no existence apart from the thing. It follows from these premisses, on the other hand, that if words are correctly used, then the knowledge of words will give a knowledge of things, for correct thinking means arranging word-counters in the same order as their objects. This view is held by Hobbes; the definition is for him a primary proposition in reasoning, i. e., a proposition forming the ultimate major premiss of deduction: there are no axioms except definitions or propositions forming parts of definitions. The definition is in itself only a verbal formula; it is indemonstrable, and its validity can only be determined by an appeal to direct experience; but once this is established, it can become the basis of reasoning, in itself a purely verbal process, which Hobbes tends to look on as a kind of game. Thus the definition has a function like that of the simple names of Antisthenes, which express unanalyzable sense-elements. And the Platonic Cratylus (i. e., Antisthenes) says in so many words that the way to the knowledge of things lies through the knowledge of their names (435 D). Such a theory identifies thinking, apart from the use of sense-images, with the use of language, and makes the relation of thought to things a purely external one. The meaning of the term is the real objects, perceived or imagined, which the word denotes.

Hobbes regarded the name as a mark or counter arbitrarily chosen to assist the memory (I. 2. 4, p. 16 M). Now the arbitrary connexion between the name, as a sound, and the thing signified, had been noticed by Gorgias, who investigated the conditions under which knowledge can be communicated by language (Pseudo-Aristotle, MXG 980 a 13 ff.). But the Platonic Cratylus advances the proposition that names are not conventional (συνθήκῃ) but natural (φύσει); and his theory implies that there are many artificial languages but only one natural language (Cratylus 383 A B). The whole of the dialogue is devoted to the discussion of this doctrine. In the first section Socrates, using the youth Hermogenes to register the results of his dialectic, as Louis XIV used the Parlement to register his decrees, shows that language must be natural in the sense that it embodies logical distinctions, though the matter of the language, i. e., the actual sounds used to express thought, is an irrelevant variable (389 D). But in the second section a new conception of the function of speech makes its appearance. Not only the form, but the matter of language must represent its object; there must be an intrinsic connexion between the speech-sign and the thing signified; in other words speech must copy (ἀπομιμεῖσθαι 424 B) the nature (οὐσία) of things. In modern terms, language is a system of imitative gestures. This doctrine is worked out in a remarkable way. Speech is composed of words, words of syllables, syllables of letters; hence it follows that each letter must be significant. Significance must mean exact imitation, not symbolism. But how can these directly imitate objects? Speech is (1) physical articulation producing (2) sounds. The connexion of sound and object is obviously arbitrary, as Gorgias had insisted. But Socrates finds a natural connexion in the movements of the organs of speech in articulation. Thus rhô signifies movement, lambda smoothness, etc. (424 C ff.). In other words language is regarded as a corporeal phenomenon, reproducing corporeal qualities and affections (426 C—427 C).

Modern critics are at a loss to know what to make of this doctrine. Some, regarding it as Plato's own theory because it is developed by Socrates himself, ignore its perversity and descant on Plato's grasp of the principles of a scientific language. But the theory cannot be Platonic. (1) According to Bonitz' canon the teaching of the dialogues is to be found in those positions which are left unrefuted in the course

of the discussion: now the whole of the last part of the dialogue is taken up with the refutation of this extreme theory; the dialogue teaches that language is natural only in the sense of the earlier doctrine (389 D), that it must represent real distinctions of thought in any sounds it pleases. (2) The theory is endorsed by Cratylus himself, and forms the underlying presupposition of the conversation between Socrates and Cratylus (428 B-440 E). (3) On the principle that knowledge of things lies in the knowledge of names, the theory seems to have a metaphysical significance; for if names are resolved into letters, and these simple sounds are produced by different kinds of motion, it follows from the exact correspondence of sign and thing that reality is essentially in motion. This view is put forward by Cratylus and opposed by Socrates, here of course speaking for Plato himself. Thus this doctrine forms an integral part of the system of the Platonic Cratylus, which we have seem reason to identify with that of Antisthenes and this being so, we must attribute the doctrine to Antisthenes, himself.

And observe how well it fits in with the requirement that language shall reflect reality, in the form familiar to us as the doctrine of Antisthenes. It carries out to its extreme limits the principle of the one-to-one relation between sign and thing signified. Knowledge means resolution of compounds into simple elements. The word itself becomes a sort of definition, as every element in it has its significance. May we not see in this account of names an attempt to carry out fully the conceptions of *Theaetetus* 202 A ff.? The word is the unit of speech, and the letter a part or fraction of this unit: the thing is the unit of reality, and the sensible quality or accident is a part or fraction of it, a mere nothing apart from the whole. *In an ideal language the word stands for the thing, the letter for the accident which cannot subsist apart from the thing, but without which the thing would not be what it is.* Thus magnitude would be predicated of an object, not by attaching the adjective *great* to the name of the object, but by including the letter alpha in its name (*Cratylus* 427 C). The illustration of the letters in *Theaetetus* 201 E would then be no mere analogy.

This doctrine, again, is not advanced merely as stating an ideal towards which language should strive. Cratylus argues that the

principle is to a great extent embodied in the Greek language, although it is imperfectly carried out. As he regards speech as a gift from the gods to men (438 C), this imperfection must be due to the degeneration of human nature. The universal language suggested by his words in 383 A must be the language originally given to men, from which through dispersal and forgetfulness they have deviated into the multiplicity of existing dialects. Such a doctrine is in complete harmony with the Cynic view of human history, which was in direct opposition to that of the science of the day. Science looked on mankind as advancing with the whole world from simplicity and homogeneity to complexity and heterogeneity; the Cynic found civilization a declension from the Golden Age of the poets. Homer and Hesiod were for him prophets belonging to an age in which man's separation from the divine was less complete than it is now. For the Protagorean the good in human life is *νόμῳ*, the result of man's own efforts; for the Cynic all that is *νόμῳ* is an accretion to human life, which it is the business of the wise man to strip off, retaining that which is natural.

12. The whole system of Antisthenes is to be read in the light of the distinction betwenn *φύσις* and *νόμος*. The Humanist position, of which Protagoreanism is the type, was that all moral and social principles are the product of human reason, so that their ultimate sanction is to be found in human happiness. Man himself is the lawgiver (*νομοθέτης*). The end of conduct is to be seen in the development of the moral practices of the several communities. But Antisthenes everywhere opposes the natural to the legal, which he regards as merely conventional. The common aims of contemporary civilisation are not rational; what is good in them is the survival of a far-off age, when the gods were in communication with men; the rest is an accretion of customs, habits, and vain imaginings. The good man is the wise man. The first function of wisdom is to determine by the Socratic elenchus how much in human life and aims is a mere human product. The elenchus shows that all speculation, scientific and metaphysical, rests on an insecure basis. It shows that the common practical aims of men, the acquisition of wealth, of power, of knowledge, of social position, are vain. The second function of wisdom is the practical one of shaping one's life in accordance with the results of

the elenchus, which has sorted out the natural and the conventional elements in human social existence. The natural man is man as God made him; the social man is man as he has made himself. God made him a body, with feeling conditioned by bodily processes, and with a reason, clothed in the faculty of speech, the function of which is to serve as a guide to conduct[9]).

As the gift of the gods to men language has a prerogative over other ways of discovering the truth; but like all gifts it has been misused. Hence one of the first tasks of the wise man is to criticise language as the vehicle of knowledge, to show the incoherences and inconsistencies which have corrupted its original purity, and thus restore it to its proper position as a source of knowledge. This I take to have been the main object of eristic as employed by Antisthenes.

Now if this was the general position of Antisthenes, it is quite inconceivable that he should have taught anything like the relativism and subjectivism of Protagoras. No doubt the variation of actual moral practice was the starting-point of the ethical doctrines of Antisthenes, as it was for Protagoras; but his conclusions must have been totally different. For Protagoras the "just" is what the community determines to be just for itself. The social contract theories cited by Plato proceed from the same gymnasium; morality is obedience to *νόμος*, regarded as no mere custom, but as law; and society is its own lawgiver. Protagoras does not appear to have attempted any radical reform of the existing moral codes; he merely sought to find a humanist and rationalist basis for then; anti-social inferences from the social-contract theory seem to have arisen later, when the right of the community to override the private judgement of the individual

---

[9]) Antisthenes must have interpreted the opposition between nature and convention in a theological, not a scientific, sense. In pseudo-Hippocrates de Victu, which stands very close to the doctrines of Heraclitus, nature and convention are opposed as the divine and the human (s. 11, FVS[2] p. 83. 29). But in Protagoras, and especially in Critias, for whom the gods themselves are the products of human imagination (FVS[2] p. 620—1), the opposition has become explicitly anti-theological. Antisthenes admitted that the gods of popular mythology are *νόμῳ* (Philodemus de Pietate, ap. Diels Doxog. 538), but asserted the existence of one natural God. In view of the general attitude of the Cynics to science I think his theology must have been more like that of Socrates than that of Diogenes of Apollonia, as Dümmler supposes.

began to be questioned [10]). I believe Antisthenes to have been in thoroughgoing opposition to the whole system of thought from which social-contract theories proceeded. They applied the methods of empirical science developed by the physicists to the explanation of society. In Antisthenes the Socratic independence of science had hardened into active opposition. Society as it is must not be regarded as an improvement on a previous natural state of war, but as a declension from the Golden Age of the poets. Moreover, he preached an Umwertung aller Werte; and hence must have had some objective standard of truth by which to test the principles he rejected. His wise man is is his way as aristocratic as the wise man of Heraclitus or Plato. His denial of falsehood I have shown to mean only the rejection of the common definition of falsehood, not the denial of the possibility of error. His paradoxical denial of contradiction comes from an excessive objectification of thought. The definition of knowledge as *ὀρθὴ δόξα μετὰ λόγου* in Theaetetus 201 D evidently distinguishes between *δόξα* and *ἐπιστήμη*, the difference being essentially this, that *ἐπιστήμη* analyses the object of *δόξα*. Plato's words in 201 D (*καὶ ὧν μὲν μή ἐστι λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι, οὑτωσὶ καὶ ὀνομάζων*) imply that Antisthenes himself coined the word *ἐπιστητός* to express the difference between the object as popularly and as scientifically known. Plato was dissatisfied with this differentia; the argument in Republic V showing that he who recognises the existence of the particular only, and denies that of the universal, has opinion but not knowledge, is evidently directed against a doctrine which draws the distinction between opinion and knowledge, but which describes the distinction

[10]) Neither in the myth of Protagoras (Protagoras 320 C ff.) nor in the exposition of his doctrine in Theaetetus 167 C, both of which I take to be substantially historical, is there any suggestion of a conflict between the will of the individual and that of the community. Contrast the social-compact theories of Republic II. 358 E ff., and Gorgias 483. The view expressed in the text on the philosophical position of Protagoras is that contained in my article in Mind, N. S., vol. XIX, pp. 470—492. The present paper was written before the appearance of H. Gomperz' brilliant „Sophistik und Rhetorik". My view that Protagoras had no positive ethical and political system of his own, but sought rather to justify rhetoric as expressing the principle of freedom of discussion, is in substantial agreement with the conclusions of Gomperz (see Soph. und Rhet. pp. 271 ff.).

as meaning different ways of looking at the particular object. The principles of Antisthenes were no doubt hostile to metaphysics, without which Plato held that knowledge had no real foundation, but they were not hostile to knowledge in a restricted sense of the word. Realism, not subjectivism, was just as essential to the Cynic system as it was to Platonism and Stoicism.

13. There remains the question whether there was any connexion between Antisthenes and the doctrines of Heraclitus[11]). I have already shown that Antisthenes was in opposition to the denial of the principle of contradiction attributed by Plato and Aristotle to the Heraclitizers. But we have to ask whether he adopted principles from the original system of Heraclitus. There is some evidence for connecting Cynic doctrine with Heraclitism, chiefly in the Cratylus. Thus

a) Cratylus seems to stand for Antisthenes in this dialogue: but the historical Cratylus was the most extreme of all the Heraclitizers, according to Aristotle (Metaph. 1010 a 12).

b) Cratylus urges that the examination of names is in favour of the Heraclitean doctrine of change and against the Eleatic doctrine of permanence (436 C).

c) Socrates argues against him that both objectively and subjectively some fixity of concepts is required if knowledge is to be possible (439 D ff.).

d) The Cynic doctrines that there are many popular gods but only one natural god (Philodem. de Pietate c. 7, Cic. D. N. I. 32); the position implied in the Cratylus that there are many artificial languages, but one natural language; the ethical contrast between the one natural good (*φρόνησις*) and the many popular goods; all these have a Heraclitean ring, reminding us especially of the contrast between the common reason of the wise and the varying views of the many (fr. 92 Byw.).

e) The adoption of Heraclitean physics by the Stoics.

---

[11]) The view that Antisthenes taught the principles of Heraclitus was first suggested by Schleiermacher in his introduction to the Cratylus. Zeller seems to endorse it, Socrates and the Socratic Schools, p. 298 n. Dümmler argues for it at length, Akademika 147 ff.

The evidence is not conclusive:

a) The historical Cratylus was apparently so penetrated with the idea of a perpetual stream of existence that he would not even name things, but pointed to them with his finger: as the Platonic Cratylus makes names the centre of all knowledge, we must suppose that he stands for a thinker whose views might be regarded from the peculiar standpoint of Plato as equivalent to Heraclitean principles.

b) For Plato to uphold the Heraclitean view of the world may mean little more than to maintain the validity of empirical knowledge as against Parmenides: in Theaetetus 152 E the doctrine that being implies becoming is attributed to all the *σοφοί* except Parmenides, the list including Empedocles and the poets. The arguments cited in 153 A ff. as advanced to prove the reality of motion, whatever their source, tend to show that all permanence is conditioned by some change. Plato reckons himself a follower of Parmenides on the fundamental question whether ultimate being excludes or includes change: hence in his terminology Heracliteanism can be extended so as to include all empirical materialists who deny the existence of unchangeable conceptual entities (cf. Aristotle Metaph. 1010 a 2). The only schools to which the name Heraclitean in this extended sense was inapplicable were the Eleatics and the Megarians. Hence we cannot infer that a thinker whom Plato calls Heraclitean called himself Heraclitean.

c) In the concluding section of the Cratylus, Cratylus is indeed made to support the Heraclitean view against the view developed by Socrates (440 D). But we must carefully examine what the opposing views are. Note in the first place that the ideas discussed are ethical, the just and the fair. Now, according to my reading of Antisthenes, it is just in this ethical region that Antisthenes did hold doctrines in which a Heraclitean relativism was prominent. I think it probable that he regarded justice and beauty as artificial man-made ideals, not included in the natural good. The simple state of Republic II is generally regarded as referring to the Cynic theory: in this state it is said that there is no justice: I believe this to be Cynic: the simple state is good just because there is no need for justice, interpreted as public prevention of encroachment: for Plato it is deficient because it affords no opportunity for justice in a higher sense. In Cratylus l. c. Socrates argues for the existence of a just in the sense of the Platonic

Idea, and for a permanent faculty of apprehending it, on the principle that like is known by like. Cratylus assents to the unity of the just as distinguished from the many justs, but when Socrates argues back to the fixity of the corresponding means of apprehension, he withholds his assent, and asserts his adherence to the Heraclitean view. The admission of Cratylus, that "the just" is, has been held to disprove the identification of Cratylus with Antisthenes [12]. But observe that the Platonic Cratylus must admit the l o g i c a l unity of the just, because of the existence of the name just: no more than this is implied in his admission. The c o n t e n t of the term may still connote relativity. Socrates' argument in favour of the subjective fixity of the concept is directed against a psychology which recognises only a succession of passing ideas and judgements. Hence the Heraclitism professed by Cratylus may mean no more than that the real world and consciousness exist in time, and that most ethical conceptions are the vagaries of human imagination.

d) The distinction between the natural and the conventional undoubtedly has its roots in the two-aspect view of reality so prominent in the fragments of Heraclitus, its multiplicity for crude experience and its unity for thought. The distinction appears explicitly in the Heraclitising Pseudo-Hippocrates de victu, s. 11 (FVS², p. 83. 28). But it had been so widely accepted and so much developed by later thought that even if it was the corner-stone of the Cynic system, we need not assume a conscious reference to Heraclitus.

e) The Stoics probably adopted Heraclitean metaphysics on their own account, and not as a legacy from the Cynics. Antisthenes I believe to have rejected all the speculations of the philosophers as part and parcel of the vain imaginings of men in the degenerate latter days. That a follower of Socrates who undoubtedly claimed to carry on his master's teaching in a purer form than any other, should have set himself to popularise Heraclitus, seems to me improbable in the extreme, especially as there appear to have been plenty of others engaged in popularising Heraclitus. Indeed I cannot conceive of Antisthenes as popularising anyone but himself. This much may be conceded, that he not improbably opposed the Eleaticising doctrines

---

[12]) Horn, Platonstudien, N. F. 61.

of Plato and the Megarians by asserting his adhesion to the Heraclitean view of existence, interpreted in a wide sense.

I conclude, therefore, (1) in view of the Platonic attitude towards Heraclitus and Parmenides, we cannot infer that any doctrine was intentionally Heraclitean from the fact that Plato applies this epithet to it; (2) the doctrines of Antisthenes were Heraclitean only in the sense that he regarded all existence as conditioned in the time-series; (3) if he did ever appeal to the authority of Heraclitus, it was only in connexion with the question whether to be excluded to become, and possibly also in regard to the traditional civic virtues.

III.

Die Weltanschauung eines Romantikers.

Von

Dr. Aurelia Horovitz.

Friedrich Schlegel ist wohl der unverfälschteste Typus romantischen Geistes und romantischer Art. Und es ist vielleicht nicht unangebracht, sich etwas von diesem romantischsten aller Romantiker ins Gedächtnis zurückzurufen, da doch mit der Überwindung des Naturalismus Kunst und Forschung sich neuerdings dieser Geistesrichtung zugewandt haben. Die „grauenhafte Mechanisierung unserer Zeit", die ein feinsinniger Nationalökonom[1]) für das Leid erklärt, an dem wir alle kranken, „wir alle, die das Aufwärtsschauen noch nicht ganz verlernt haben," mag der Anstoß zu dieser romantischen Umkehr gewesen sein. Ja wir, die wir mit der Ibsenschen Sehnsucht — nach ein paar abgelegten Idealen — behaftet sind, suchen Zuflucht gegen diese Mechanisierung und Allregelung. Ebenso mögen die logischen und tatkräftigen Geister zu gewissen Zeiten Zuflucht gesucht haben gegen die Gefühlsüberschwenglichkeit der Romantik, die alles Seiende in Empfindungen auflöste, zur Untätigkeit und oft zu Verwirrungen und Verworrenheiten in Begriffen wie im Leben führte. Der menschliche Geist, in seiner Elastizität, ließ sich stets nach einer Richtung biegen oder drücken, um unversehens nach der andern zurückzuschnellen und durch solche Reaktionen sein Gleichgewicht wieder herzustellen. Daß er sich vorzugsweise in zwei Typen offenbarte, dem klassischen und romantischen, ist schon des öfteren erkannt und ausgesprochen worden. Jedoch wäre es verfehlt, diesen Typen je ein Reich zuzuweisen. Die Grenzlinien sind nicht festzulegen. Beide Geistesrichtungen verlieren sich in unzählige Abarten und Windungen, münden ineinander, fallen zusammen, strömen ineinander

[1]) Fr. Oppenheimer.

über oder, was seltener ist, verbinden sich harmonisch. Oft treten sie gleichzeitig nebeneinander, oft zu verschiedenen Zeiten nacheinander auf. Zuweilen sogar in einer und derselben Persönlichkeit sich bekämpfend und zerplitternd — wie in Herder — oder versöhnt, sich gegenseitig ergänzend — wie in Goethe. Als Hauptmerkmal des klassischen Geistestypus gilt es, daß er die Welt als ein Gegebenes hinnimmt, sie gesetzmäßig geordnet findet und, wo keine Gesetze existieren, solche zu schaffen sucht. Das Hauptmerkmal des romantischen Geistestypus hingegen ist dies, daß er seine innere Sehnsucht in das All hineinruft, und das Echo darauf ihm zu seinem Weltgebäude wird. Ein durchaus unverfälschter Typus dieser Art, bei dem, wie bei keinem zweiten, Streben und Sehnen den Grundzug des Wesens und Denkens bildet, ist Friedrich Schlegel. Sein Gottesbegriff, seine metaphysischen Konzeptionen, seine Auffassung der Geschichte des menschlichen Ringens und Dringens lassen sich — trotz der Paradoxie, die seiner Ansicht nach nicht nur dem Philosophen, sondern auch der Philosophie zukommt[2]) — auf den einen gemeinsamen Grundzug zurückführen: Verlebendigtes Sehnen.

Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist Religion, hat Herder gesagt, und die Religionsauffassung soll auch den Ausgangspunkt vorliegender Untersuchung bilden. Friedrich Schlegel nennt Religion jedes Ideal, insofern es Bezug hat aufs Unendliche. Wir haben soviel Gottheit, als wir Ideale, Streben haben. Durch diese stehen wir in Beziehung zum Unendlichen, sind wir selbst unendlich — also Gott. Darum gibt es auch so viele Götter als es Ideale gibt.[3]) Dagegen ist das, was sich nicht aufs Unendliche bezieht, leer und unnütz[4]).

Das Ideal, das unseren göttlichen Teil ausmacht, darf aber nicht ein übernommenes sein. Jede Vorstellung von Gott, die nicht frei hervorgebracht wurde, ist Abgötterei. Nur die freien Vorstellungen vervollkommnen sich und bilden unser sich zum Gott vervollkommnendes Ich. — „Gott werden, Mensch sein, sich bilden, sind Ausdrücke, die einerlei bedeuten.“[5])

---

[2]) Minor, Bd. 2, 212.

[3]) Athenäumsfragment 406.

[4]) Ideen 3.

[5]) Athenäumsfragment 262. Ähnliches in den „Ideen“, im Brief über die Phil., in der „Kritik über Niethammers phil. Journal“ usw.

Das Organ des Menschen für die Gottheit ist die Phantasie[6]), die Philosophie ist die Sprache und Grammatik für den Instinkt in uns, der im Grunde die Göttlichkeit selbst ist. In diesen Schlegelschen Definitionen liegt eine Wendung des Ficheteschen Idealismus, der schon von den Kantkritikern herstammt und Gott so weit aller sinnlichen Zusätze entkleidet, daß ihm beinahe auch die Existenzialität genommen wird. Nun kommt bei Schlegel auch die romantische Auflösung des Seienden in Empfindung hinzu. Gott ist unser Sinn für das Göttliche, unsere Sehnsucht nach dem Unendlichen. Gott ist unsere Religion, und die Religion macht den Menschen selbst zum Gott.

Diese Religion hat zwei Pole: sich selbst und das Universum (Minor II, 314). Das Universum und seine Harmonie, erklärt Schlegel einmal, sei das, was ihn zumeist interessiere, was ihm Eins und Alles wäre; doch läßt sich dies Universum weder erklären noch begreifen, sondern nur anschauen und offenbaren oder vielmehr: mit dem Ich identifizieren. Nicht „das System der Empirie", sondern „die religiöse Idee" des Universums, die nur von Spinoza oder Schleiermacher zu lernen sei. Dieser Hinweis Schlegels auf seine Abhängigkeit von Spinoza ist aufrichtig. Von Spinoza hat er die zweifache Unterscheidung, wie die Dinge von uns begriffen werden: als in Beziehung auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Raum existierend oder als in Gott enthalten und aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgend. Diese Art, die Dinge unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit anzuschauen, schließt das Wesen Gottes in sich[8]). Ebenso führt „die religiöse Idee des Universums" zur intellektuellen Liebe des Geistes zu Gott. Spinoza nennt diese Art der Erkenntnis die intuitive, und Schlegel sagt: „Wer die Natur nicht durch die Liebe kennen lernt, der wird sie nie kennen lernen"[9]). So wie das Ideal in uns Gott schafft, so ist die innere Offenbarung: Liebe, Sehnen — die Schöpferin der Natur, des Universums. Vom diskursiven Verstande könnte es nur in einzelnen Teilen, gleichsam mechanisch, erkannt werden, durch die Liebe erfassen wir es — intuitiv — in seiner Ganzheit und Unendlichkeit.

---

[6]) Ideen 8.
[7]) Über die Phil.
[8]) Ethik V. Teil. Anmerkung zum 29. Lehrs.
[9]) Ideen 103.

Auch in der Auffassung von Seele und Körper zeigt sich spinozistischer Einfluß. Zur Annahme zweier verschiedener Substanzen fragt Schlegel, wozu denn die ewige Harmonie des Universums kindisch zerrissen und zerspalten werden sollte[10]) Doch auf welche Weise und wie er sich die ewige Harmonie in dieser scheinbaren Zweiteilung denkt, führt er nicht aus. Sie erreicht ihren Höhepunkt wohl in dem Menschen. Denn scheint der Mensch auch, was der Vernunft entsprechend wäre, ein sich immer mehr vervollkommnendes Tier, so hat dieser Begriff für die Geschichte weder Anfang noch Ende. Man stößt sich an den Widersprüchen, die die Erfahrung bietet, an der Korruptibilität des Menschen. Denn ist auf Grund der Tatsachen auch ein gewisser Fortschritt wahrzunehmen, so wäre es doch vermessen, ihn als ein Gesetz aufzustellen, da die Tatsachen ebenso gut entgegengesetzte Erfahrungen aufweisen. Dagegen ist eine Anschauung, die sich nicht auf Erfahrung stützt, aber auch nicht durch Erfahrung widerlegt werden kann, voll und berechtigt. So verhält es sich mit der Auffassung, daß des Menschen eigentümlicher Vorzug in dem göttlichen Ebenbilde bestehe, und der Mensch somit nicht bloß ein bis zum Genie gesteigertes Tier sei. Dieses göttliche Ebenbild im Menschen wieder herzustellen, ist der Zweck der Geschichte. Und diese Ansicht der Geschichte ist „die religiöse" im Unterschiede zur „legitimen" oder der „Vernunftansicht". Hier finden wir Schlegel auf demselben Wege weiterschreitend, auf dem er in der Begreifung des Universums eine „empirische" und eine „religiöse" unterschieden hat. Das göttliche Ebenbild, das im Menschen durch den Gang der Geschichte wieder hergestellt werden soll, liegt in der Struktur des menschlichen Bewußtseins und hängt mit der Dreiteilung desselben nach Geist, Seele und Sinn zusammen. Die Wiederherstellung ist gleichsam das ursprünglich harmonische Bewußtsein, „indem die zerteilte Seele wieder innerlich Eins oder von neuem ein Ganzes wird"[11]). Dies göttliche Ebenbild ist die gottähnliche Harmonie der heterogenen Kräfte: Sinne, Gefühl und Vernunft, wie sie sich im menschlichen Bewußtsein gespalten haben, und die nun, versöhnt, in einem Wollen und Streben sich begegnen. Da diese Harmonie erreicht werden soll, in einem Menschenleben aber nicht erreicht werden kann, so

[10]) Minor II, 322.
[11]) Vorlesungen zur Phil. der Gesch., VII. Vorlesg.

enthält der Seelenwanderungsgedanke das auf Wahrheit beruhende Element, daß der Mensch, von Gott ausgegangen, eines weiten Weges bedürfe, um sich ihm wieder zu nähern. Darum ist Schlegel dem Wege der Indier, dem Wege der Philosophie geneigt, weil der Mensch von der „lebendig rettenden Kraft" sich wohl entfernen, doch nicht von ihr ganz abfallen kann. Bei den Indiern glaubt er seine eigene mystische Andacht des Gedankens an Gott wieder zu finden. Sowohl bei Schlegel als auch bei den Indiern herrscht das immerwährende Versenken des Gefühls in den unerforschlichen Abgrund des höchsten Wesens vor. Es ist nicht zu vergessen, daß im Denken Schlegels sich allmählich ein Umschwung vollzogen hat. Fand er früher in der Persönlichkeit das All, so sucht er jetzt im All eine Persönlichkeit. Doch die kausalen Zusammenhänge zwischen den früheren und späteren Anschauungen bleiben bestehen: Der Mensch war ihm — im Erfassen des Universums, der Unendlichkeit — der werdende Gott; nun aber kommt er mit diesem Sehnen und Sichversenken nicht aus: Es treten Rückfälle ein. Der Mensch muß immer wieder von neuem anfangen, und die Ewigkeit und Unendlichkeit können in ihm allein nicht zur Entfaltung gelangen. Ein beständiges Ideal ist nötig. Die Unendlichkeit, „die lebendig ewige Kraft" muß darum außerhalb des Menschen verlegt und diesem die Möglichkeit gelassen werden, sich mit ihr Eins zu machen — zu fühlen. Diese Kraft ist Gott. Der Mensch, ein Teil von ihr, kann sich trotz der persönlichen Freiheit im Wollen, Tun und Lassen nicht ganz von ihr losreißen — eine spinozistische Reminiszenz in veränderter Form. Die Mischung von Freiheit und Natur, die Geschichte, hat die Aufgabe, durch ihre Philosophie einen Leitfaden a priori, eine Einheit zu finden, die in den Prinzipien der Entwicklung liegt[12]. Denn die Geschichte der Menschheit ist nicht nur eine höhere Naturgeschichte, sondern eben eine Mischung von Freiheit und Natur. Ohne die dem Menschen mitgegebene Freiheit der Wahl und Entscheidung zwischen dem göttlichen Impulse und dem bösen Prinzipe gäbe es keine Geschichte. Sie enthält drei Geheimnisse, die für die Vernunft unlösbare Probleme bleiben: Die menschliche Freiheit, die lebendig rettende Kraft Gottes und die Zulassung des Bösen von seiten Gottes. Intuitiv ließe es sich auch in

---

[12]) Vorlesungen zur Phil. der Gesch., XV. Vorlesung.

diese Geheimnisse eindringen, und in der Geschichtsphilosophie kommt es auf ein solches Erfassen des Ganzen, auf eine Art Offenbarung an. Auch der Historiker ist ein Prophet, ein nach rückwärts gekehrter, in dem Sinne, wie A. W. Schlegel verlangt, daß die historische Kenntnis durch Divination ergänzt werde. Doch habe ich bereits erwähnt, daß Fr. Schlegel die Erwartung des Ähnlichen, zu der die bloße Wahrnehmung vergangener Erscheinungen führt, für unzureichend hält ohne die Kenntnis der Gesetze des Notwendigen. Und diese Gesetze zu erkennen, um den Lauf der Geschichte, den Gang der menschlichen Bildung vorherzubestimmen, wird einzig einem Newton der Geschichte möglich sein[13]). Bis dahin besteht das Hauptproblem in der Divergenz des Fortschreitens intellektueller und moralischer Bildung. Das Gesetz des notwendigen Fortschrittes wird damit zur Unmöglichkeit. Und doch! Schlegel sehnt sich danach, ein Gesetz für diesen Fortschritt zu finden; nur soll es von innen heraus abgeleitet werden und ein Endziel haben. Er ist ebenso begeistert von Condorcets Ausspruch, daß eine Zeit kommen wird, in der die Sonne nur freie Menschen bescheinen wird, wie vom dritten Geschlecht, das angedeutet zu haben, er Lessing höher anrechnet „als alles, was der Teure sonst vorgenommen“[14]).

---

[13]) Minor II, 50 f.
[14]) Charakteristiken.

IV.

Despinoza in neuer Beleuchtung.

Analyse des Werkes: Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J. Der junge De Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie, 1910.

Von

Dr. **J. Halpern** (Warschau).

Es gibt keinen Philosophen, der im Laufe von Jahrhunderten unaufhörlich bei den einen Anerkennung und Hochschätzung, bei den andern Verwerfung und Verdammung in so hohem Maße erregt hätte, wie Despinoza, gerade dieser größte Theoretiker der Bezähmung der Leidenschaften. Es gibt keinen Philosophen, der mit diesem Rationalisten gleicher Klarheit Begriffe und Lehrsätze aufgestellt und trotzdem solche Anhäufung von Mißverständnissen und solche Verschiedenheit in der Auslegung wie er hervorgerufen hätte. Und es gibt, man kann sagen, keinen Philosophen, der ein so vollendetes System wie er aufgebaut und doch so viel Fragen in bezug auf die Herkunft seiner Bestandteile sowie ihre Rolle in der Beschaffenheit des Ganzen zurückgelassen hätte.

Die Zerfahrenheit der Urteile, welche den Geist und das Werk Despinozas betreffen, gewinnt an unheilvoller Bedeutung angesichts der Tatsache, daß die Grundidee dieses Philosophen zum Vorbild vieler modernen systematischen Stellungen vom Neuspinozismus nachkantischer Philosophen an bis auf Fechner, Paulsen, Haeckel und zahlreiche heutige Gestalten des Monismus geworden ist und auch der physiologischen Psychologie zugrunde gelegt worden ist.

Es wäre keine Aussicht auf Erreichung der Übereinstimmung der Urteile vorhanden, die dem Gutdünken von allerlei Voreingenommenheit und Ansicht überlassen sind, wenn nicht im Laufe des 19. Jahr-

hunderts philologisch-kritische Methoden der Geschichtsforschung ausgearbeitet worden wären. Zu dem schon früher bekannten und nun vertieften Erfassen der Phylogenese der Ideen trat das sich mit jenem verbindende Erfassen der Ontogenese bei einem gegebenen Philosophen hinzu. Im Lichte dieser kombinierten Methode erscheint jedes philosophische Werk als ein Produkt, welches sich im labilen Gleichgewicht befindet, als ein Resultat der Entwicklung vieler Anstrengungen und Versuche, welche in den vorangehenden Werken zunächst desselben Autors und dann in der gleichzeitigen und älteren Literatur, mit welcher der gegebene Autor sich abgab, niedergelegt sind. Auf diese Weise wird der wirkliche, in der Geschichte der Philosophie und auch des Philososophen gewesene Verlauf der Ideenbildung rekonstruiert, und es erweist sich der „wahre“ Inhalt der Ideen, der bislang verschieden ausgelegt worden war, sowie ihre dem Autor eigentümliche Verknüpfung. Überdies kommen auf diesem Wege des Analysierens und Vergleichens die Originalität, die Tendenz und der Charakter des gegebenen Philosophen auf dem Hintergrund der von ihm empfangenen Einflüsse und der vorkommenden Analogien zum Vorschein. Es werden im Bereich der Schriften des gegebenen Philosophen Spezialuntersuchungen in allen Punkten und in allen möglichen perspektivischen Blickrichtungen angestellt. Aus diesen Untersuchungen erwächst die biographische Monographie, welche die Ergebnisse jener umfaßt, harmonisiert, beherrscht und in einem vollen Bilde synthetisch vereinigt. Als von vornherein unerwartetes Ergebnis eines solchen Abschlusses der methodischen Arbeit erscheint die Erkenntnis der eigentümlich gesetzmäßigen Konsequenz in der Entwicklung des Genies, welche dem organischen Wachstum sonderbar analog ist: ähnlich geht die ernährende Assimilation der ausgewählten Einflüsse vor, ähnlich tritt die eigenartige Gestaltung und die Blüte der Reife ein. Doch bleibt eine solche Monographie mit solcher Krönung das Ideal der genannten Methoden. In Wirklichkeit ist sie gewöhnlich aus leicht verständlichen Gründen mit Mängeln behaftet, welche oft Anregung zu neuen Einzeluntersuchungen bilden, und diese sollen Bausteine zu dem vollkommneren monographischen Versuch bieten und schließlich zu dem ideal endgültigen, welcher zum Motto die Worte Despinozas: non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere (Tr. pol. 4) annehmen dürfte.

In der hier skizzierten Art und Weise werden gegenwärtig alle Schriften der Klassiker der Philosophie bearbeitet, es schwirrt vor Einzeluntersuchungen, es entstehen Monographien, und so baut sich die Geschichte der Philosophie auf. Natürlich ist auch Despinoza nicht vergessen worden, und es erscheint jährlich eine Anzahl selbstständiger Studien über ihn.

Der ontogenetischen Methode stellen sich bei der Erforschung Despinozas ungewöhnlich gesteigerte Schwierigkeiten entgegen. Dieser Philosoph hat sein System ausschließlich in der Ethik dargestellt. Sie steht vor uns wie ein vollendetes Denkmal, alles Gerüst ist beseitigt, und keine Werkstatt ist sichtbar. Gleichsam Athene, die dem Kopfe des Zeus entsprungen, trat dieses System unter die andern Systeme. Aber in der Mitte des 19. Jahrhunderts sind zwei miteinander fast übereinstimmende Handschriften aufgefunden worden, in welchen man nach kurzem Schwanken den ersten Entwurf der Ethik erkannte. Für diese Ergreifung des Apfels der Erkenntnis sollte das Geschlecht der Forscher durch schwere Arbeit büßen. Jene Handschriften, welche die Kurze Abhandlung enthalten, sind anonym, von fremder Hand geschrieben, nicht in lateinischer, sondern in holländischer Sprache verfaßt, voll Marginalzusätze, die mit dem Text nicht übereinstimmen, und haben zwei Anhänge, die auch von der Bahn der Voraussetzungen abweichen. Immer noch dauert die vergleichende Analyse dieses Traktats, und die Urteile betreffend die Authentie, die Chronologie und den Inhalt der verschiedenen Teile dieser Schrift entfernen sich weit von einander. Neue Sensationen traten auf; wir erwähnen bloß die bedeutendsten. Vor 17 Jahren veröffentlichte Meinsma unter dem Titel „Spinoza en zijn kring“ eine auf archivalischen Forschungen gegründete, höchst interessante Beschreibung der Lebensverhältnisse Despinozas und der Umgebungen, in welchen er sich im Laufe seines Lebens befand, und vor 15 Jahren gab Freudenthal die reiche Frucht seiner Suche in Gestalt von Akten und Dokumenten heraus, die auf unseren Philosophen Bezug haben. Die auf diesen Entdeckungen beruhenden Spezialuntersuchungen kamen in die Lage, viele irrtümliche aber eingewurzelte Ansichten richtig zu stellen, viele dunkle Punkte zu erhellen, viele Fragen zu beantworten, doch sind die Forscher nicht in allem einig, und, was schlimmer ist, jene Entdeckungen haben weit mehr Probleme als Lösungen geboten. Die so erschwerte Erschließung des ganzen Entwicklungsganges von

Despinoza zerschlägt sich überdies an dem Umstand, daß er seine Schriften jahrelang bearbeitete, indem er umarbeitete, hinzufügte, ausstrich usw., wobei er oft die überwundenen Ansichten neben den neuen auf dem Papier stehen ließ, welches freilich nicht zum Druck bestimmt war. Wie palimpsestartig mag die Handschrift der Ethik, die von Freunden nach dem Tode des Verfassers herausgegeben war, ausgesehen haben! Es existieren keine Handschriften seiner gedruckten Werke mehr, viele andere sind der Vernichtung anheimgefallen, aber auch wenn sie existieren würden, so hätten wir wieder neben der Aufklärung mancher Schwierigkeiten neue Probleme, da dieser Weise, welcher sub specie aeternitatis lebte, gleichsam um die Evolution Lügen zu strafen, seine Schriften, selbst seine Briefe oft, nicht datierte. Alles in allem genommen, liegt das vorhandene Material wie ein Bilderrätsel vor uns: ähnlich sind die Teile zur Schlußfolgerung zusammenzufügen, ähnlich haben die Schlüsse einander zu unterstützen und ähnlich hat man durch gegenseitige Kontrollierung der Teile und des Ganzen die ontogenetische Auffassung zu erreichen. Aber auch die phylogenetische Methode findet an Despinoza ungeheure Schwierigkeiten. Dieser Philosoph, sachlich bis zur Namenlosigkeit, pflegt, ob er entlehnt oder bekämpft, keine Namen oder Werke zu nennen, er meidet, sich in Polemik einzulassen; er verbrannte in seinem Fortschritt alle Brücken hinter sich, und doch machte dieser vielbelesene Philosoph eine bedeutende Entwicklung von der Rabbinerschule bis zu den Höhen der Metaphysik in der Epoche der größten philosophischen Produktion durch; er war vielleicht der größte Synkretist unter den Philosophen, und er hat sich eben die Aufgabe gestellt, viele Systeme zu überwinden. Es gibt nur wenige deutliche Spuren seiner Beziehung zu andern Philosophen, und wenn man umgekehrt von außen an ihn herantritt, so kann man in ihm in gewissen Grenzen den Anhänger fast jedes früheren klassischen Philosophen erblicken, und so hat man es auch getan. Für die oben erwähnten Methoden bietet keine philosophiegeschichtliche Größe ein so großes Rätsel und Geheimnis. Das ist der Grund, warum wir bis jetzt bei dem großen Umfang mikrologischer Untersuchungen keinen Versuch der Lösung des ganzen Problems erhalten haben. Freudenthal unternahm sie, doch starb er, nachdem er nur die Lebensbeschreibung geliefert hatte. Die Arbeiten von Couchoud, Wenzel, Brunschvicg, Meinsma und andern, obwohl sie im großen Stil ausgeführt sind,

gehören nicht zu der Kategorie, die wir im Sinne haben, wenn sie auch sehr viel beitragen. Man kann sagen, daß S. von Dunin-Borkowski der erste ist, welcher die Rekonstruktion des Entwicklungsganges von Despinoza in einer großen Monographie unternommen hat, obgleich er sich selbst aufrichtig nicht so bemißt und sich bloß neben jene stellt (S. III).

Bevor wir an die Prüfung des von unserem Verfasser Gebotenen herantreten, wird es gut sein festzustellen, welche Vorbereitung er zu der vorgenommenen großen Aufgabe erworben hat. Aus seiner Vorrede erfahren wir, daß er in den 10 Jahren seiner Arbeit über Despinoza (solche Schreibweise wird von ihm auf S. 86 als die richtigste nachgewiesen, und nur auf dem Titelblatt macht er eine Konzession an das Herkommen) in 20 aufgezählten Bibliotheken geforscht hat, indem er alle Primärquellen der Autopsie unterworfen, neue Quellen gesucht, bibliographische Seltenheiten in Druck und Handschrift eingesehen hat (S. IV). Im Besitz ungewöhnlich vieler Sprachen beherrschte er die immense Literatur der Spezialuntersuchungen zu Despinoza, über welche er im ersten Kapitel eine kritische Übersicht lieferte. Ferner zeigt unser Verfasser eine so durchdringende Kenntnis der Geschichte der Philosophie, daß, wenn er sein Buch eine Einleitung zum Studium nicht allein Despinozas, sondern auch der Philosophie des 17. Jahrhunderts nennt (S. XIII), man diese Erklärung in jedem Wort im weiten Sinne nehmen kann. Er beherrscht die oben geschilderten Methoden auf eine so meisterhafte Weise, daß man sein Werk nicht bloß zu kaum erreichbarem Muster nehmen, sondern auch zur Grundlage bei Ausarbeitung der Methodologie der Geschichtsforschung benutzen kann. Alsdann erweist der Verfasser eine so tiefe und reife Lebensweisheit, eine solche Einweihung in die Griffe des Arbeitens und des Verhaltens in der Sphäre der philosophischen Fachmänner, daß sein Buch als eine hohe Schule der Philosophie, als eine erbauliche Einleitung in ihre große Fabrik gelten kann. Endlich erhebt sich der Verfasser so sehr über die unangenehme Prosa der Forschungsarbeit, daß er sie in literarische Gestalt voll künstlerischen Reizes bannt; selbst die philosophischen Ideen treten in diesem wunderschönen Buch gleichsam Figuren eines Romans oder eines Dramas auf. Dies alles ist wohl mehr als man von demjenigen beanspruchen darf, von welchem man eine „Summa“ des Wissens über das philosophische Genie Despinozas zu erwarten

hat. Und gerade deswegen, weil der Verfasser so viel Vorzüge besitzt, hat er das Gefühl der Größe und der Schwierigkeit seiner Aufgabe und ist rührend bescheiden und zurückhaltend (z. B. auf S. XIII); er sagt weniger, als er weiß, er meidet aus derselben Ökonomie die Polemik (S. XIII), er arbeitet sachlich und zweckmäßig, und er ist in allem dem ähnlich — Despinoza, demnach ist er ihm kongenial und zu dessen Erfassung im höchsten Grade berufen. Und in der Tat, wenn der Verfasser sagt, um seine Darstellung zu beschreiben: „Man muß die Geschichte des Kriegsfalls kennen, will man die Rechtlichkeit der Kriegserklärung ausspüren ... Man muß den Stand der Waffen und der Kriegskunst durchschauen, wenn man den Wert der neuen Ausrüstung und der neuen Taktik ermessen soll" (S. XIII), so ist das die treffendste Inangriffnahme des Gegenstands, weil Despinoza, wie man hauptsächlich aus seinen Briefen ersieht, eben strategisch sowohl im Leben als in den Schriften, auftrat und handelte. Und wenn der Verfasser sich wiederum mit einem Architekten vergleicht (S. XIV), so war doch Despinoza auch ein solcher, dieser große „Kosmopolit" (516), der im Kosmos der Geschichte der Philosophie allerlei originelle Anschauungen aufsuchte, um aus ihren eigenen Bestandteilen sein System organisch zusammenzubauen; so wird er, wie wir noch sehen werden, von dem Verfasser aufgefaßt, der in seiner Rekonstruktion auf diese Weise eben vorgeht. Indem wir ein solches Urteil über den Verfasser fällen, richten wir uns nach seinem tiefen Hinweis darauf, daß man die Originalität, — also auch die Berufung — eines Geistes einzig und allein aus seiner Lehre ableiten darf, obwohl man gewöhnlich umgekehrt verfährt und im Zirkelschluß befangen bleibt (S. XVIII). Doch müssen wir einen Vorbehalt in bezug auf den Umfang dieser Grundlage des Urteils über eine Persönlichkeit machen. Beschränken wir uns bei der Untersuchung Despinozas auf seine Werke und greifen wir nicht zu seinen Briefen mit persönlichen Auslassungen, suchen wir nicht nach allem, was auf sein Handeln und Verhalten Licht werfen kann? So gehen wir im Streben nach dem Verständnis großer Schöpfer darüber hinaus, was sie uns selbst schenken. Hier liegt die Rechtfertigung, warum wir, um unseren Verfasser zu verstehen, nicht bloß auf den Inhalt seines Werkes uns verlassen wollen. Der Verfasser selbst bringt uns die wichtigste Aufklärung über seine Person. Auf dem Titelblatt finden wir neben seinem Namen die bedeutungsvollen Buchstaben S. J. und am Ende des Buches sehen wir doppeltes

„imprimatur“ vom Jesuitenprovinzial und Bischof unterzeichnet. Über seine Tendenz in der Arbeit über Despinoza spricht sich der Verfasser ausführlich aus. Er sagt, die Geschichte der Philosophie habe ihn gelehrt, tolerant und lernbegierig, frei von der Befangenheit in der Anerkennung und der Verwerfung und sogar geneigt zu sein, die übrigens „wahnwitzige Hypothese“ des Agnostizismus beim Betreten der Werkstatt „höflich zu behandeln“; er bekennt, untersuchen zu wollen, nur um anzunehmen oder zu verwerfen und nicht um zu bewundern oder zu verdammen, wobei er sich auf die Direktive Despinozas beruft, die Menschen gleich geometrischen Gebilden zu behandeln; er versichert, keinerlei Nebenabsicht zu haben und frei von Voreingenommenheit zu sein, welche im voraus den angeblichen Ertrag der Forschung besitzt (S. XX—XXIII). Wollen wir dieses einleitende Bekenntnis des jesuitischen Verfassers im Glauben hinnehmen und uns überzeugen, inwiefern die Leistung diesem so wirklich und echt wissenschaftlichen Vorhaben entspricht.

Der Verfasser hat in seinem Werke den Lebenslauf Despinozas bis zu jenem Moment umfaßt, als der 24jährige Philosoph durch den Kahal verdammt worden ist; über die Reifezeit verspricht er ein besonderes Werk zu veröffentlichen (S. IV). Das Ereignis der Verdammung, obwohl Aufsehen erregend, hatte für das innere Leben Despinozas durchaus keine epochemachende Bedeutung, wie es M e i n s m a überzeugend dargetan hat. Und demnach schreibt ihm unser Verfasser nur so viel zu, daß es in Despinoza das Gefühl der Reife und der Bestimmung hervorgerufen hat (S. XI, 519). Das Jahr 1657 ist auch deswegen keine Grenze von größerer Bedeutung, weil Despinoza vorher und nachher an demselben Kurzen Traktat, wie der Verfasser selbst annimmt (S. XI, 329), arbeitete. Die erste vorbereitende Periode ist allerdings die schwierigste für die Forschung. In dieser Zeit hat Despinoza keine Schrift herausgegeben und er hat noch keine zur Herausgabe vorbereitet, wir besitzen kein einziges Zeichen seines damaligen Denkens und wir wissen sehr wenig von seinen damaligen Lebensvorgängen. Dies ist die Zeit, wie man schließen kann und auch muß, seiner frühen Jugend und seines Reifens, des Lernens und der Verselbständigung und gegen Ende der Ausarbeitung von Materialien für den künftigen Kurzen Traktat. Unser Verfasser unternahm diese dunkelste grundlegende Epoche zu beleuchten, auf welche die bisherigen Einzeluntersuchungen so verschiedenfarbige Lichtstrahlen

geworfen haben, weil diese in der Schlußfolgerung aus zufälligen Voraussetzungen verschiedene Brechung erhielten.

In seiner Aufsuchung der Primärquellen für die Kenntnis des Philosophen ist es unserem Verfasser leider nicht gelungen, etwas ganz Neues zu finden (S. III) (er fand nur einen bisher unbekannten Brief von **Leibniz** an einen Dritten, abgedruckt auf S. 600). Doch fand er öfter manches, was ihm Anlaß gab, viele Meinungen richtig zu stellen, die durch Unkenntnis, Übersehen oder Nachlässigkeit entstanden sind und in der Art des Klatsches oder der Legende sich befestigt haben, um sogar von ernstesten Autoren aufgenommen zu werden (S. XII); unser Verfasser unterläßt es, auf diese Meinungen ebenso wie auf diese Autoren hinzuweisen, offenbar um nicht kleinlich und schadenfroh zu sein.

Sehr ins einzelne gehende Nachforschungen hat unser Verfasser über die Vorfahren und die Familie Despinozas angestellt, welche, wie es sich zeigt, aus Spanien stammte und trauriges Schicksal hatte, ferner über die Atmosphäre im Ghetto, in welchem unser Philosoph aufwuchs, über die großstädtische Umgebung, in welcher er sich in seiner Jugendzeit aufhielt. Mit dem intuitiven und technischen Talent eines Künstlers lebt er sich in die alten Lebensverhältnisse und führt in sie den Leser hinein. Daraus scheint das eine sich zu ergeben: wie weit sollte dieses Genie von dem Geiste der ursprünglichen Umgebung sich entfernen.

Alsbald tritt der Verfasser an die Darstellung des geistigen Entwicklungsganges von Despinoza. Zu diesem Zwecke nimmt er zum Ausgangspunkt und zur Grundlage die Ideen, welche später, namentlich in der Kurzen Abhandlung, fixiert worden sind (159), und, indem er möglichst weit zeitlich zurückgeht, untersucht er zunächst diejenigen Ideen, welche den jugendlichen Geist des Philosophen ernährten, und zwar in der Schule und in der die jüdische Tradition erhaltenden Umgebung. Von nun an gilt es dem Verfasser, immerfort die Ideenlagen darzustellen, in welche der Philosoph nacheinander sich einführte, um seine Arbeit darin, das Aufnehmen und Bekämpfen, das „Aufsuchen der Goldkörner" im Sand zu beleuchten. Zwischen jene zwei zeitlichen Ideengrenzen schieben sich offenbar zunächst die Ideen der jüdischen, außerhalb der Schule, außerhalb des Bildungsprogramms liegenden, der schon unorthodoxen, immer mehr philosophischen Literatur, alsdann die Ideen der christlich-philosophischen und

schließlich der wissenschaftlich-philosophischen, antiken und modernen Literatur. Der Verfasser mustert alle diese Ideensphären nacheinander und stellt sie quellenmäßig so dar, wie sie dem Geiste Despinozas aller Wahrscheinlichkeit nach gegenwärtig waren. Er operiert musterhaft mit der Wahrscheinlichkeit, über welche er sich methodologisch klar Rechenschaft gibt (S. XVIII, 164, 254, 255). Der jesuitische Probabilismus feiert einen wirklichen Triumph in der philologisch-historischen Untersuchung. Man pflegte bisher lose gemeinsame Momente bei Despinoza und Descartes, Hobbes, Bruno, in der Scholastik, im Stoizismus usw. ausfindig zu machen und nur selten und wenig ließ man sich dazu verleiten, das Verhältnis Despinozas zu der Literatur, die ihm doch am nächsten liegen mußte, zur jüdischen, zu untersuchen; denn diese ist den Historikern der Philosophie immer noch wenig bekannt. Unser Verfasser vertieft sich in Talmud und Kabbala, in die jüdische Religionsphilosophie, in die jüdische, auf dem Boden der arabischen erwachsene Scholastik und er bringt die dort eingeschlossenen, bisher der Geschichtsschreibung unbekannten philosophischen Ideen zum Vorschein, mit welchen Despinoza sicherlich zu tun hatte. Es erweist sich, daß unser Philosoph bereits fertig war und einigermaßen sogar weiter gerückt war, als er mit den Schriften von Descartes (153, 285, 288, 290, 318) und erst recht mit denen von Hobbes und von andern Philosophen bekannt wurde. Diese nimmt er folglich schon kritisch auf und er paßt sich in seiner Terminologie an sie an, und indem er sich mit ihnen mißt, sucht er nach analogen Beweisen für seine Ideen. Tief und treffend lehrt uns der Verfasser die primäre Gestalt der Ideen im Geiste des Philosophen von ihrer späteren Gestalt unterscheiden, die sie bei der Aufnahme in das System erhalten haben, und er behauptet, jene habe Despinoza von der arabisch-jüdischen Philosophie sich geholt, die Systembildung hingegen wäre unter dem Einfluß der ihm gleichzeitigen wissenschaftlichen Philosophie vor sich gegangen (159). Bereits in den Jahren 1651—1655 gelangt Despinoza, wie es unser Verfasser höchst wahrscheinlich macht, zu seinen wichtigsten und leitenden Ideen: zu den Begriffen der Wahrheit und Gewißheit, zur Einheit von Gott und Welt, zur Ausdehnung als Eigenschaft Gottes, zur Seele als Idee des Körpers, zur Notwendigkeit alles Geschehens; hingegen die Lehre von den Attributen, die parallelistischen Theorien mit ihrer Einheit von Geist und Stoff bildeten sich später aus; die Lehre von der Einheit der Substanz

fällt mit dem Abschluß der Kurzen Abhandlung zusammen, dagegen entstanden schon früh die Keime der geometrischen Methode (253). So faßt der Verfasser selbst das Ergebnis seiner Untersuchung zusammen und er erblickt ganz richtig, in Übereinstimmung mit der Einleitung zum Tract. de int. emend., die treibende Kraft der Entwicklung Despinozas in der Sehnsucht nach Ruhe, Glück und Frieden (255), in welcher er treffend die religiöse, die alttestamentliche Tradition wiedererkennt (145).

Der Übergang von der religiös-philosophischen zur wissenschaftlich-philosophischen Denkweise war für Despinoza ein Akt von weittragendster Bedeutung. Diese Denkweisen sind so verschieden, wie Vorstellung und Begriff, die er selbst in der Ethik von einander unterschied, um der Erkenntnistheorie eine nicht genügend gewürdigte Neuerung zuzuführen, welche vielleicht das Wertvollste von allem ist, was er in seiner Philosophie geleistet hat. Bei aller prinzipieller Verschiedenheit dieser Denkweisen pflegt der Übergang von der einen zur andern bei keinem Denker plötzlich und entschieden zu sein. Despinoza durchlief in seinem Entwicklungsgang die ganze Stufenreihe. In der Ethik bedarf es einer Analyse, um das Treiben der Einbildungskraft zu entdecken, aber in der Kurzen Abhandlung sind Vorstellung und Begriff wie Öl und Wasser mit einander vermischt. Unser Verfasser macht von diesem vielversprechenden Kriterium keine Anwendung; es ist wenig, wenn er einmal in dem Begriff der Natur bei Despinoza den Anthropomorphismus feststellt (333). Es scheint, daß der Verfasser diesen Weg darum nicht betritt, daß er, selbst gleichzeitig Theologe und Philosoph, in der Scheidung dieser beiden Gebiete und ihrer erkenntnistheoretischen Quellen Despinoza nicht folgen kann. In seiner oben erwähnten Unterscheidung der primären und der systematisierten Ideen liegt ein Ansatz zum Vorgehen, welches wir im Sinne haben. Danach dürfte man die Zeit um 1651, von welcher der Verfasser sagt, daß Despinoza damals „nach dem ersten unzufriedenen Aufgeben der metaphysischen Studien durch den Mathematiker und Physiker Descartes in erster Linie angezogen wurde“ (621), als Wendepunkt ansehen, nur müßte man in diesem Satz das Wort „ersten“ streichen und an die Stelle „metaphysischen“ freilich „theologischen“ setzen. Demgemäß müßte der Abschnitt unter dem Titel „Zum Frieden durch Wissen“ (249) zum Rang eines Kapitels erhoben werden und viel weiter, hinter die fol-

genden Ausführungen über die theologischen Studien des Philosophen gestellt werden.

Je weiter der Verfasser auf der Spur Despinozas fortschreitet, je mehr er sich von der Epoche entfernt, in welcher dieser die scholastische arabisch-jüdische und auch christliche Literatur studierte, und sich dem Jahr 1656 oder 1657 nähert, in welchem, wie der Verf. annimmt (254), Despinoza die Kurze Abhandlung, diese seine Erstlingsschrift diktierte, um so deutlicher läßt sich seine wahrscheinliche geistige Arbeit darstellen. Doch wird hierbei die Arbeit des Historikers immer schwieriger, denn bei den wenigen Hinweisen darauf, mit welchen Schriften Despinoza sich befaßt hat, und bei vielen Anzeichen, daß er viel las, beinahe alles, was das religiös und philosophisch fermentierende 17. Jahrhundert produzierte und von alten Schriften abdruckte, liegt es ob, diese Masse durchzusehen. Unser Verfasser unterzog sich dieser Arbeit mit benediktinischem Fleiße, wobei er immerfort alle Schattierungen der Wahrscheinlichkeit auf seine Urteile über die Beeinflussung Despinozas anwandte. So versenkt er sich in die Schriften von Descartes und Hobbes, in die Schriften der Unmenge von Philosophen zweiter Größe, von Mystikern, religiösen Reformatoren, in die zahlreichen gedruckten und ungedruckten, mehr oder weniger bedeutenden und ephemeren, aber zu jener Zeit viel gelesenen Schriften, in allerlei Strömungen und Richtungen sektiererischer und halbphilosophischer Art, deren Vertreter und Schöpfer in der freien Stadt Amsterdam einherwandelten. Hierbei wirft der Verfasser tatsächlich so viel Licht auf die ungemein lebendige Produktivität des 17. Jahrhunderts, daß er mit vollem Recht sein Werk auch Einleitung zum Studium der Philosophie dieses Jahrhunderts nennen darf (S. XIII). Sein besonderes Verdienst besteht hier in der gründlichen Beleuchtung der bisher nicht genügend untersuchten skeptischen Strömung.

In der großen Revue des Verfassers scheint nichts außer acht gelassen worden zu sein, und doch fehlt noch — es ist schwer zu sagen — eine Richtung oder ein Standpunkt oder ein Echo, nämlich das der indischen Philosophie. Niemand hat bisher die Aufmerksamkeit auf die Beziehung Despinozas zur brahmanischen Spekulation gelenkt. Es läßt sich nicht verneinen, daß zwischen seinen Anschauungen und jenen, besonders der Systeme Samkhya und Vedanta eine auffallende Ähnlichkeit besteht. Konnte er jene Anschauungen näher

kennen lernen? Es ist möglich, daß die Forscher in dem Schrifttum jener Zeit auf nichts in dieser Richtung hin gestoßen sind, aber man wird näher zuzusehen haben. Es ist zu beachten, daß im Jahre 1602 die holländische ostindische Kompagnie, jene Handelsgesellschaft konstituiert wurde, welche mit den größten Vollmachten und Privilegien politischer Art ausgestattet wurde und gerade zur Lebenszeit Despinozas die größte Macht entfaltete. Hier lag die Hauptquelle des großen Reichtums Hollands und hierdurch schwang sich dieser kleine Staat zur politischen Macht ersten Ranges auf. In den indischen Ländern bestand nie ein Verbot der Auswanderung für die Inder und der Einwanderung für die Fremden, wie ein solches Jahrhunderte lang in Japan unter Todesstrafe angedroht war. Sollte nun bei dem belebten Verkehr die indische Gedankenwelt den offenen holländischen Köpfen, besonders in der Hauptstation Amsterdam unbekannt bleiben? Diese bisher unberührte Frage harrt der Aufklärung.

Im Sinne der phylogenetischen Methode läßt uns der Verfasser den Standpunkt Despinozas in statu nascendi durchschauen. Es wird uns durchsichtig, wie er schafft und geschaffen wird, was ihn beschäftigt, was in ihm Zweifel erregt, wie er Probleme aufstellt, was ihm hilft, sie zu lösen, was er vorfindet und wie er auffaßt, was er annimmt und was verwirft, was ihn hindert und aufhält und was ihn fördert, wie er vorläufig die Probleme löst und wie er fortschreitet. Dadurch wird das ontogenetische Verständnis Despinozas vorbereitet. Schritt für Schritt kommt der Verlauf seiner Arbeit in der Kontinuität zum Vorschein, die dem Geiste eines Genies eigentümlich ist, welches weiß, was es braucht, wohin es zielt, was es zu suchen und woraus es zu bauen hat.

An der Kurzen Abhandlung arbeitete Despinoza, wie unser Verfasser annimmt, viele Jahre, von 1652 bis 1658 (329). Die philologisch-kritische Analyse dieser Schrift gehört noch nicht in den Rahmen unseres Werkes, doch gehört schon hierher die Vorbereitung dieser noch unbeholfenen Gestalt des Systems, die Ausarbeitung der Beweise, der Argumente und deren Verknüpfung. Unser Verfasser zergliedert jene nicht ganz zusammengefügten und vereinheitlichten Ausführungen, um durch Rückschlüsse, mit welchen er permanent arbeitet, jenes vorletzte Stadium der synthetisierenden Arbeit zu rekonstruieren. Hierbei kann er bereits die bisher weniger

anwendbare immanente Kritik voll wirken lassen, dieses neue, in geschickten Händen fruchtbare methodische Hilfsmittel. Es wird gezeigt, daß die Idee der Einheit von Gott und Welt zum Mittelpunkt des entstehenden Systems wird (324), daß diese Idee einer Ausarbeitung des Unendlichkeitsbegriffs bedarf (331), welcher Despinoza nicht wenig Schwierigkeiten bietet und zweideutig bleibt (337), daß er dahin geleitet wird, seinen Substanzbegriff zu konstruieren (340), welchen er nach vielen Versuchen und Mühen erreicht (330); hierbei stellt sich heraus, daß der erste Dialog in der Kurzen Abhandlung erst nach ihrem Abschluß verfaßt sein konnte (342) und nicht, wie man bisher urteilte, das erste Dokument des philosophischen Denkens Despinozas darstellt. Ferner erläutert der Verfasser, wie das Verhältnis der Attribute zur Substanz im Geiste Despinozas ursprünglich nach dem Vorbild der trinitarischen Spekulation sich gestaltete (342), wie der Philosoph zur Idee des Verhältnisses zwischen dem Ganzen und den Teilen geführt wird (347), ferner zu Ideen des Modus (350), der Ausdehnung (354), des Verhältnisses zwischen Leib und Seele (365); es wird erwiesen, daß die Konzeption, die Seele sei die Idee des Körpers, durchaus nicht originell war, denn sie war den platonisch denkenden Zeitgenossen gut bekannt (383). Damals reift schon im Geiste Despinozas die Idee der mathematischen Methode (389); der Verfasser erweist, daß sie die philosophische Atmosphäre des 17. Jahrhunderts durchdrang, und er leitet sie von der uralten Zahlensymbolik her (398—415). Aus dieser Idee, so erläutert der Verfasser, entsprang Despinozas psychophysischer Parallelismus (405), aus ihr erwuchsen seine erkenntnistheoretischen Probleme (411). Ferner erklärt der Verfasser, wie sich im Geiste des Philosophen das Gesetz der Notwendigkeit des Geschehens festsetzt (416), wie sich die Idee des vollkommenen Menschen und der Mittel, diese Vollkommenheit zu erreichen, ausbildete (420), wie daraus die Idee der Bezähmung der Leidenschaften folgt (422). Alle diese Ideen verknüpfen sich zu einem Ganzen und es reift der Plan, ein „Weisheitssystem“ aufzubauen (429). In dieser meisterhaften Rekonstruktion des Entwicklungsganges Despinozas erweist sich die ungeheure Leistungsfähigkeit der ontogenetischen Methode, welche die Probleme in bezug auf Ursprung, Originalität, Verknüpfung usw. der Ideen löst und Lösungen liefert, die sonst auf anderen Wegen nur zufällig treffend gefunden werden können.

Zwei Ideen Despinozas werden vom Verfasser hinsichtlich ihrer systematischen Tragweite hervorgehoben, nämlich das Verhältnis zwischen dem Ganzen und den Teilen und die adäquaten Ideen. Die erstere sieht der Verf. als Ausdruck und Beweis des Reichtums des metaphysischen Systems (243), die letztere als Beweis von dessen „Armut" (S. XIX); ich sage „Reichtum" nicht im Sinne der Schätzung, sondern der Fruchtbarkeit, denn der Verfasser schätzt sie durchaus nicht, da er urteilt, diese Idee folge aus der Nichtanerkennung der Schöpfung aus Nichts „oder der Entstehung im eigentlichsten Sinne". Was diese erstere Idee betrifft, so behauptet der Verfasser, daß das Problem des Verhältnisses zwischen dem Ganzen und den Teilen den Schlüssel zum Verständnis des Systems von Despinoza und dessen Grundidee der Alleinheit bietet. Es bleibt unklar, ob der Verfasser an solche Formulierung dieser Idee bei Despinoza selbst denkt oder sie für das beste theoretisch konstruierte Hilfsmittel zum Eindringen in das System hält. In der ersten historischen Auffassung könnte man das Urteil des Verfassers cum beneficio inventarii annehmen; der Philosoph befaßt sich nicht viel mit dieser Idee, sie tritt in der Ethik nur sporadisch auf. Bei der zweiten theoretischen Auffassung würde man nicht geringe Schwierigkeiten antreffen, denn man muß berücksichtigen, daß das Verhältnis zwischen dem Ganzen und den Teilen nicht gut Ausdruck des Verhältnisses zwischen der allenfalls unteilbaren Substanz und den Modis sein kann. Was die andere Idee anbetrifft, über welche der Verfasser sich nur kurz ausspricht, und zwar in dem Sinn, daß der scheinbare Reichtum an klaren und deutlichen Ideen der schnellen Entwertung ausgesetzt war, so muß man diesem historischen Urteil des Verfassers unbedingt zustimmen. Nimmt man aber die Angelegenheit im Bereich des Denkens Despinozas, so wird man anerkennen müssen, daß die Annahme einer Fülle von adäquaten Ideen theoretischen Reichtum des Systems Despinozas bedeutet, welcher sich nicht auf die einzige Idee der Substanz beschränkte. Wir halten uns nicht länger dabei auf, weil der Verfasser diese Fragen nur flüchtig berührt; im nächsten Band werden diese Urteile entscheidende Rolle in der Ansicht über den Bau und den Wert des Systems zu spielen haben.

Wollen wir nun die Hauptfrage des Werkes, welche unser Verfasser ganz originell ausgearbeitet hat, kritisch ins Auge fassen. Es sind eigentlich zwei Fragen, die mit einander so verknüpft sind, wie

die von uns oben unterschiedenen Methoden der phylogenetischen und der ontogenetischen Betrachtung. Der Verfasser hat sie mit einander verknüpft, wir wollen sie aber von einander trennen, um jede einzelne besser anzusehen; es wird sich zeigen, daß es zwei Seiten einer und derselben Sache sind. Es handelt sich um den Einfluß der christlichen Scholastik auf Despinoza und um die Frage, warum Despinoza doch ein System aufgebaut hat, obwohl so vieles gegen solches Unternehmen sprach.

In der ersten Angelegenheit bildet den entscheidenden Grund die allgemeine Ansicht des Verfassers über das Verhalten der wissenschaftlichen Philosophen der Renaissancezeit gegenüber der christlichen Scholastik. Das Urteil des Verfassers ist ganz eigentümlich. Er behauptet, daß es entschieden eine Selbstschädigung der neueren Philosophie war, daß sie mit der scholastischen Tradition brach (321), mit welcher die Errungenschaften der neuen Naturwissenschaft sich sehr gut vereinigen ließen, für welche man eigene trügerische materialistisch-sensualistische Theorien aufzustellen beliebte (303, 306). Bacon meinte irrtümlich, der Syllogismus sei für die Physik untauglich (311). Die Scholastik lieferte vorzügliche Theorien für die Physik (309, 352, 357), sie bot meisterhafte metaphysische Unterscheidungen, welche Descartes unterschätzte (355); auch heute noch wird die Physik als vereinbar mit der gut verstandenen peripatetischen Naturphilosophie angesehen (307); der Verfasser weist auf Duhem hin (303). Es fehlte nicht an Ermahnungen, aber leider fehlte es der Neuscholastik an einem Systematiker ersten Ranges (310). Es enstand ein dogmatischer Kult der Erfahrungswissenschaften, der vergaß, daß die empirische Wissenschaft nur Hypothesen zu bilden vermag (272). Schon Galilei ließ sich fortreißen und ableiten und doch konnte er leicht „die fatalen Kongregationsakte" umgehen, wenn er nur von Hypothesen sprechen wollte (305). Ebenso verfielen dem Dogmatismus Hobbes (312), Gassendi (313), Descartes (314) und ihm folgend auch Despinoza. Indem unser Verfasser die Abwendung dieser Denker von der Scholastik beklagt, bedauert er, daß Despinoza mit der christlichen Scholastik nicht näher bekannt wurde (508, 512, 516), über welche er, wie es im nächsten Band nachgewiesen werden soll (513), irrtümliche Ansichten hatte, daß er zu frühzeitig seine systematische Arbeit abschloß und daß er, sobald er innere Beruhigung erlangte, inne hielt und dadurch die Wahrheit in ihrem

Einzug aufhielt (486). Fremd blieb ihm „die Lehre Christi“ (432), über den Katholizismus hatte er nur Vorurteile und Mißverständnisse in seinen blassen Begriffen (451), und obwohl er eine philosophische Weltreligion auf der Basis des Christentums aufrichten wollte (432) und sich mit Christus und Paulus eins fühlte (464), so war doch seine Lehre „dem wahren, historischen, dogmatischen Christentum“ entgegengesetzt (464). Und alsbald, nachdem der Verfasser diese Urteile ausgesprochen hat, führt er uns, als ob er diesen Kontrast hervorheben wollte, auf den Spuren des Philosophen in eine neue Umgebung, in den Kreis der Freidenker, die sich um van den Ende scharten und die, wie wir von Meinsma erfahren haben, sich emsig und ernst mit Wissenschaften befaßten. Aber sonderbar sieht dieses Kapitel des Buches aus, betitelt „Im Kreise der Libertins“ (473), in welchem der Verfasser bespricht, welche Schriften man dort las: in einer Reihe mit sektiererischen, freidenkerischen, atheistischen Verfassern finden wir hier — Bruno, Vanini, und auch Pomponatius, Cardanus, Campanella, Bodinus (siehe das verwerfende Urteil über sie als Phantasten auf S. 323).

Es ist zu bedauern, daß auf den hier angeführten Seiten der Theologe, Jesuit, und nicht mehr der Geschichtsschreiber der Philosophie redet. Jeder Satz hier mit Ausnahme des letzten, der S. 464 entnommenen, regt zur Opposition an, welche erweisen würde, daß unser Geschichtsschreiber entgleiste. Man könnte darauf hinweisen, daß der vom Verfasser herbeigesehnte geniale Scholastiker bis heute nicht erschienen ist, und daß anderseits von einem Drang der heutigen Wissenschaft zur Scholastik nichts wahrzunehmen ist. Man könnte behaupten, daß, wenn ein Anhänger der Scholastik eine wissenschaftliche Arbeit ausführt, diese dadurch allein noch nicht eine scholastische sein muß — als Beweis kann die Leistung unseres Verfassers gelten. Man könnte angesichts der Behauptung von dem hypothetischen Wert der Naturwissenschaften von dem hypothetischen Wert der scholastischen „Wissenschaft“ sprechen. Man könnte entgegenstellen, daß Despinoza in der Kurzen Abhandlung gerade die Scholastik zu überwinden trachtete, daß er in „Cogitata“ sich redliche Mühe gab, die scholastischen Subtilitäten, die für die neuere Philosophie verwendbar wären, ausfindig zu machen, daß in der Ethik viele Ideen, z. B. natura naturans und naturata, der unendliche Intellekt, das Verhältnis zwischen dem Ganzen und den Teilen überflüssige, mechanisch anhängende scholasti-

sche Überbleibsel sind. Man könnte nach der Wahrnehmung des Bildes von Meinsma sagen, daß Despinoza unter den Kollegianten Gelegenheit genug hatte, alle Arten der christlichen Religion kennen zu lernen; darauf läßt sich der Verfasser nur wenig ein im kurzen Abschnitt unter dem Titel: „Eine ethisch-christliche Sezession" (437—442). Aber es ist nicht nötig außerhalb des Grundes, auf welchem der Verfasser steht, nach Einwendungen zu suchen. Er kennt gut Freudenthal (512), welcher fast den ganzen Despinoza von der Scholastik einseitig abhängig machte, und er liefert selbst dazu noch eine Menge von Beiträgen. Er stellt fest, daß Despinoza viel der Scholastik verdankte (294, 295, 342, 359, 507, 512, 513), welche doch mit der arabisch-jüdischen Scholastik viel gemeinsam hatte (333), er hält es für nötig, die Beziehung Despinozas zu Augustinus näher zu untersuchen (508), er muß anerkennen, daß Despinoza sowohl Thomas von Aquino als auch die Thomisten (513) und andere christliche Schriftsteller kannte (451). Da muß man wirklich sagen, daß die obigen Schlußfolgerungen des Verfassers ganz ungerechtfertigt sind. Wir müssen aber nicht glauben, daß wir den Verfasser bereits besiegt haben. Die Diskussion würde sich auf dem Vehikel der Wahrscheinlichkeit fortbewegen, dessen Elastizität sich unangenehm fühlbar machen müßte, es würde sich eine dialektische Trübung einstellen, gleich jener, welche durch den unglückseligsten Begriff Despinozas, nämlich „quatenus" verursacht wird, wobei man zugleich behaupten und verneinen kann. Wir erhalten schon eher festen Grund unter den Füßen, wenn der Verfasser behauptet, Despinoza habe wohl die Scholastik gekannt, aber sie verdreht (512), doch sollen die Beweise dafür erst im nächsten Bande gegeben werden. Bis dahin können wir sagen, daß der Verfasser das Wort „Scholastik" durch ein spezifiziertes ersetzen müßte, z. B. Thomas von Aquino und auch in einem deutlich aufgewiesenen Zeitpunkt seiner Entwicklung, denn sonst könnte man selbst jeden Scholastiker der Verdrehung zeihen; nur einmal blitzt es auf, daß der Verfasser die peripatetisch-scholastische Philosophie im Sinne hat (307). Wollen wir noch die ganze Frage ins Auge fassen. Da der Verfasser nur sein Bedauern ausspricht, so kann man sagen, daß wir zwar die Methode des „Als-ob" erlangt haben, deren fruchtbare Wirksamkeit bei unserem Verfasser in seinem Operieren mit der Wahrscheinlichkeit erkannt werden kann, daß aber die Methode „schade, daß", die in gewisser Lebenspraxis gut sein kann, in der Wissenschaft wohl niemals Bürgerrecht erhalten wird.

Wir gehen zu der zweiten Frage über, welche mit der obigen eng verknüpft ist. Auch hier haben wir mit dem Verfasser auf allgemeinere Voraussetzungen zurückzugehen. Er erklärt von vornherein, daß seine Ansicht über den Charakter der philosophischen Tendenz des 17. Jahrhunderts derjenigen entgegengesetzt ist, welcher Dilthey, Couchoud und Wenzel huldigen (S. XIII, XVII, 325). Diese Forscher urteilten, daß auf der Grundlage der Naturwissenschaft der Renaissancezeit die stoisch-pantheistische Philosophie erwuchs, deren Krönung das System Despinozas bildete. Dagegen führt unser Verfasser ausführlich aus, daß die philosophischen Köpfe jener Zeit, die sich von der Scholastik abwandten, durchaus keine Neigung zum Aufbau eines metaphysischen Systems hatten (297—328). Jene Naturforscher standen vor der Aufgabe, allein Hypothesen zu bilden, und das Bewußtsein dieser methodischen Behutsamkeit gab Entstehung einer großen skeptischen Bewegung, die sogar zur Überspannung gelangte (299). Kühn behauptet unser Verfasser: „Man brauchte keine neuen Systeme, man brauchte Hypothesen" (300). Aber weder Warnungsrufe, noch der Skeptizismus, noch die eigene Zurückhaltung der Forscher vermochten sie abzuhalten, eine Metaphysik aufzubauen. Der Verfasser kann nicht verneinen, daß neue Systeme entstanden, er stellt daher die Frage: wie kam es, daß sie doch entstanden? (S. XV.) Seine Antwort, die leicht zu erraten ist, ist in der Antwort auf die obige Frage enthalten. Die verhängnisvolle Ursache, „die große Sünde" lag in den Leidenschaften der Einbildung, der Voreiligkeit in der Verallgemeinerung, der Ungeduld, des gewaltsamen Strebens nach Sicherheit, der Hartnäckigkeit, der Intoleranz (297—322); dazu kam noch das Bedürfnis, die Beschränktheit der Experimentatoren einerseits, anderseits die sich breit machende Rhetorik der Phantasten zu bekämpfen (323). Diesen Ursachen erlag auch Despinoza, derjenige Denker, der in seinem Siegel die Rose mit Dornen und der Überschrift „Caute" führte (316, 319, 323, 325). Und so gelangte man zum stoischen Pantheismus, obwohl diese Renaissancephilosophie um die Mitte des 17. Jahrhunderts nicht mehr lebensfähig war, denn sie entartete bereits in der Theosophie und der Mystik (325—328).

Die Angelegenheit dieser schon mehr positiven Konstruktion ist mehr als die vorige zur Diskussion geeignet, obzwar auch sie auf demselben peripatetisch-scholastischen Konservatismus des Verfassers

beruht. Er behauptet ganz richtig, daß „der Adelsbrief des echten Wissens stets das Rosensiegel mit der Umschrift „caute“ aufweist“ (297). Der Probabilismus des Verfassers führt auch hier zum richtigen Wort, daß die Wissenschaft vorsichtig sein muß. Und deshalb ist alles, was er von den Affekten jener Denker sagt, sowohl sachlich als psychologisch als historisch zutreffend. Man kann und muß zugeben, daß die experimentelle Wissenschaft tatsächlich keiner neuen Metaphysik bedurfte, und sogar noch mehr, aber schon zu viel für den Verfasser, daß sie überhaupt keiner Metaphysik bedurfte, selbst nicht der scholastischen, und doch konnte sie philosophisch sein und eine Philosophie ins Leben rufen; eine solche baute schon zur Lebenszeit Despinozas im Stillen sein Altersgenosse Locke. Aber es ist zu beachten, daß die Konstruktion des Verfassers nicht zu erklären vermag, warum jener fatale Mangel an Zurückhaltung nicht zur angeblich ganz entsprechenden Scholastik, sondern gerade zum stoisch-pantheistischen System hinleitete. Sie erklärt allein, daß die neue Metaphysik den Bedürfnissen mancher Menschen (NB. der scholastisch denkenden) nicht entsprach, nicht aber, warum sie den wissenschaftlichen Bedürfnissen nicht genügte oder wenigstens für sie nicht notwendig war. Hätte der Verfasser das nachgewiesen, so würde er uns überzeugen, daß Despinoza auf Abwege geriet, als er ein System baute; die vereinzelte und negative Behauptung, daß die mechanistische Auffassung vermittelst der kinetischen Theorie der Materie die substanzialen Formen nicht überflüssig macht (306), genügt offenbar nicht. Die psychologische Konstruktion des Verfassers, welche auf den Inhalt des neuen Systems nicht hinweist, kann den Verdacht erregen, daß sie selbst aus Leidenschaft entstanden ist. Man sieht deutlich, daß er persönlich die Scholastik im Sinne hat, aber darf man diese nicht in noch höherem Maße als ein Produkt der übereilten, hartnäckigen, intoleranten usw. Verallgemeinerung ansehen? Indem wir glauben, daß weder die eine, noch die andere Metaphysik den wissenschaftlichen Bedürfnissen entsprach, müssen wir mit dem Verfasser auf den psychologischen Grund zurückkommen, um eine Erklärung dafür zu finden, warum die Gelehrten und mit ihnen Despinoza entgegen den wissenschaftlichen Beweggründen Systeme aufrichteten, und zwar in stoisch-pantheistischer Art. Es war natürlich dazu irgend ein positives Bedürfnis vorhanden, welches gerade durch dieses System am besten befriedigt wurde. Die Sache wird begreiflich, wenn man die

Psychik der Denker jenes zwischen der scholastischen Epoche und der Aufklärungszeit gelegenen Zeitraums in größerem Umfange betrachtet. Jene Menschen, die noch scholastische Bildung empfingen, emanzipierten sich noch nicht soweit von der Tradition, um sich des durch die Erfahrungswissenschaft sich ausbildenden Gegensatzes bis zur Tiefe des philosophischen Denkens bewußt zu werden; dazu brauchte man wieder Jahrhunderte. Wie Hegel bemerkte, kommt die philosophische Reife nach jeder andern im Ganzen der Kultur zum Vorschein. Wir deuteten schon oben an, daß Despinoza die ganze Stufenfolge von der alten bis zur neuen Metaphysik durchlief. Der Verfasser betont selbst den vermittelnden Charakter Despinozas (485). Ferner ist zu beachten, daß die Philosophen der neuen Observanz, namentlich Despinoza, die Scholastik geradezu bekämpften. Im Kampfe mußte man den Gegner kennen lernen, sich seiner Waffen bedienen, sich an ihn anpassen, das läßt aber Angewöhnung und schließlich Verähnlichung entstehen. Die neuen Ritter dachten nie anders, als daß ein System nur durch ein anderes System überwunden werden kann. Sie hörten auf, an die Scholastik zu glauben, nicht aber an das metaphysische System überhaupt, sie glaubten vielmehr, daß dieses auf der wissenschaftlichen Grundlage solider werden kann. Und nun handelte es sich um ein solches System, welches mit der Wissenschaft möglichst harmonierend, am besten durchgebildet, der Scholastik am sichersten die Stirn bieten könnte, um sie zu ersetzen. Man kann raten, daß die Wahl auf den stoischen Pantheismus fallen mußte. Und in dieser Erneuerung des Pantheismus offenbart sich die Wirkung des Gesetzes, welches sich öfter in der Geschichte der Philosophie feststellen läßt, und sowohl in den phylogenetischen als auch in den ontogenetischen Verläufen wirkt, des Gesetzes, welches bei Despinoza offensichtlich zutage tritt, ich meine den Übergang vom Theismus zum Pantheismus.

Unser Verfasser ist auf der Spur der obigen Ansicht. In der Tat liefert er gegenüber der eigenen Behauptung von dem Verfall des Pantheismus im 17. Jahrhundert viel Material zu der entgegengesetzten Behauptung (492—507). Sagt er doch selbst, Despinoza sei als Stoiker das Kind seiner Zeit gewesen, in welcher der Stoizismus in umfangreicher Literatur eine Auferstehung feierte (284, 492), er habe direkt aus den antiken Quellen geschöpft (494), neue Untersuchungen rückten ihn immer näher an die Logik und Ethik der Stoiker (495), die Philoso-

phie Despinozas werde verständlich, wenn man sie als bewußte Fortbildung der stoischen Probleme auffaßt (501); der Verfasser weist Entlehnungen nach (318, 341), er erklärt die stoische Stimmung des Systems (145) und er belehrt uns selbst, daß Despinoza durch seine religiös-philosophischen Studien zum Pantheismus genügend vorbereitet war. Wie sieht nun dem gegenüber die Verdächtigung Despinozas, dieses höchst behutsamen, ruhigen Denkers, der gerade bei den Stoikern die Bezähmung der Leidenschaften gelernt hat, er habe voreilig philosophiert? Wir finden bei unserem Verfasser auch das Zugeständnis, daß es Despinoza, wie überhaupt jenen Neustoikern, um den Kampf zu tun war, wie oben berichtet ist; aber hat er jemals gegen die Beschränktheit der Experimentatoren (allerdings wendet er sich an einigen Stellen gegen die Empiriker überhaupt) oder gegen die „Rhetoriker" gekämpft? Unser Verfasser betrachtet Despinoza durch sein ganzes Buch hindurch in Übereinstimmung mit dem oben erwähnten Satz in der Vorrede als einen Kämpfer, aber er scheint hinter den Schlachten den Krieg nicht zu sehen. Und auch gibt der Verfasser — seltsamerweise im Kapitel über „die Libertins" — zu, daß Despinoza inmittten des Kampfes baute, denn er begriff, daß die Ruinen keine Kultur bedeuten, daß er zu retten suchte, nicht zu zerstören (485). Wir finden bei dem Verfasser auch den Satz, daß Despinoza nicht nur den gegenscholastischen (der Verfasser sagt: antichristlichen) Monismus aufrichtete, sondern auch gegen den Materialismus ankämpfte, welcher die Religion und — wie er trivial hinzufügt — die Moral zersetzte (S. XVI). Der Verfasser spricht es aus, daß Despinoza, welcher die Ruhe des Gemüts erstrebte, ein „Weisheitssystem" (429) ausbaute, demnach also nicht eine spezielle Theorie, sondern eine Anschauung im Stil der scholastischen Systeme. Schließlich ist zu bemerken, daß der Verfasser treffend urteilt, daß die tiefste Voraussetzung Despinozas der Gedanke bildet, daß „jene Erkenntnis die einzig wahre ist, welche jede Möglichkeit einer seelischen Beunruhigung logisch ausschließt" (249). Und wenn der Verfasser gleich hier wieder treffend hinzufügt: „das ist eine der grandios einseitigen optimistischen und unbeweisbaren Grundannahmen des Spinozismus, der Stachel und das Ziel seines Strebens und Forschens", so glauben wir, daß dieses Urteil sich auf alle metaphysischen Systeme, ob neu oder alt, anwenden läßt.

Sie haben sich leider von der Scholastik abgewandt und bauten nun den verhängnisvollen Pantheismus auf — das ist der eigentümliche Gedanke des Verfassers in bezug auf die Philosophen des 17. Jahrhunderts, Despinoza eingeschlossen. Wir sagten schon oben, daß der Ausdruck Scholastik hier viel zu allgemein ist. Zur Scholastik gehört unbedingt, weil sie mit ihr organisch verbunden ist, die noch wenig erforschte, durch die Schrift des Pseudodionysios Areopagita fortwährend befruchtete, emporstrebende, aber grausam verfolgte pantheistische Strömung, deren größte Vertreter Eriugena, Bernhard de Tours, Amaury de Bennes, David de Dinant waren. Diese Namen finden wir bei unserem Verfasser nicht vor; er vergaß diese Unglückseligen und er wirft den modernen Pantheisten Intoleranz vor, obwohl ihre Kampfesweise gegen die Scholastik lange nicht so brutal war, wie der „Scholastik" gegen jene alten und, wie Meinsma nachgewiesen hat, auch die neuen Pantheisten. Mit dem scholastischen Pantheismus befaßt sich unser Verfasser ausführlich, sofern es sich um die arabisch-jüdische und nicht um die christliche Literatur handelt, bei der letzteren spricht er nur von dem „Pantheismus der christlichen Mystik" in einem mageren Abschnitt unter dieser Überschrift (442).

„Der verhängnisvolle Pantheismus" — drückt sich der Verfasser aus, indem er urteilt, dieser sei der Wissenschaft des 17. Jahrhunderts entbehrlich gewesen, demnach sei das System Despinozas unzeitgemäß erschienen (325); der Verfasser weist auf die Geschichte des Spinozismus hin (327), indem er offenbar dessen ursprüngliche Unfruchtbarkeit im Sinne hat. Hier vergaß der Verfasser von den schrecklichen Verfolgungen, denen der Spinozismus unterlag und lange ausgesetzt war, indem er aber das seinige ruhig tat, bis er bei günstigen Umständen in protestantischen Ländern infolge der Wirkung des oben erwähnten historischen Gesetzes in der Gestalt des Neuspinozismus bei den nachkantischen Philosophen sowie in den mannigfaltigen deutschen, amerikanischen u. a. Monismen wieder auflebte. Und auch dies vergaß der Verfasser, daß zur Zeit, als die Ethik erschienen ist, die Morgendämmerung der Aufklärungszeit im Anzuge war, deren erste Generation den Pantheismus für überflüssig hielt, denn sie trat schon energischer der Metaphysik entgegen, da aber die Scholastik immer noch wirkte, so kam es wieder zum Pantheismus in der Gestalt des deistischen Freidenkertums.

Man muß anerkennen, daß der Standpunkt des Verfassers, den wir in obigem Satz kristallisierten, die weitläufigste Erfassung des Gegenstandes der Forschung erforderlich macht, die wir auch vom Verfasser erhalten haben. So haben wir ein großes Bild vor uns, welches einigermaßen dem Bilde, welches Meinsma in seinem höchst wertvollen, aber doch unphilosophischen Buch ausmalte. Dort finden wir Despinoza als ganzen Menschen im Verlauf seines ganzen Lebens in Beziehungen zu Freunden und Bekannten, im praktischen Lebensmilieu, inmitten der persönlichen und sozialen Ereignisse, in der Atmosphäre des staatlichen politischen und religiösen Lebens, unser Verfasser aber schildert uns den kosmopolitischen Geist des Philosophen in dem Milieu der „Weltphilosophie" (das Wort ist der Weltliteratur nachgebildet, siehe S. XII). Doch liegt eine solche Einschränkung durchaus nicht in der Absicht des Verfassers, obwohl sie auf dem Titelblatt angegeben ist; ganz im Gegenteil (S. V). Man dürfte also erwarten, daß er alles, was Meinsma ausgearbeitet hat, übernehmen wird, um dem Geiste den Leib zu verleihen. Man kann schlechterdings nicht sagen, daß er das ganz unterlassen hätte. Wohl blickt er auf jene mit Blut geschriebenen, philosophisch stilisierten und dekonkretisierten persönlichen Ergüsse des Philosophen im Eingang des Tract. de int. emend. und liest darin von erschütternden Erlebnissen und Enttäuschungen, welche jeder physisch reifende Jüngling durchzumachen hat (247). Er sieht das Streben des Philosophen nach Bezähmung der Leidenschaften als die Folge der häuslichen Erziehung an (144). Er sieht in der geistigen Entwicklung Despinozas fortwährend Kämpfe und Tragödien; wenn das nicht Metapher ist, so muß es einen konkreten Grund, welcher die Peripetien herbeiführte, gegeben haben. Meinsma stellte uns jenes bunte Treiben der Kollegianten dar, unter welchen vermutlich Despinoza den Glauben seiner Väter verlor und allerlei Offenbarungen empfing, bis er selbst unter ihnen eine hervorragende Rolle zu spielen begann. Darüber handelt unser Verfasser erst gegen Ende des Buches, flüchtig und kurz (437—442), ohne sich in die politischen und religiösen Lebensverhältnisse einzulassen, welche die Gährung der Geister klar machen. Anscheinend ist unserem Verfasser, als einem Theologen, der Anblick jener tragikomischen Kämpfe der, wenn auch protestantischen, Geistlichkeit, welche die Inquisition aufrecht erhielt, sich aber keiner staatlichen Unterstützung erfreute, der Kämpfe der Institutionen mit den Sekten,

der ersten in Europa Trennung des toleranten, kosmopolitisch sich entwickelnden Staates von der Kirche, unsympathisch.

Die Erfassung des Gesamtbildes des philosophischen Lebensganges Despinozas kann bei seiner Verheimlichung der eigenen Werkstatt nichts anderes als ein Kunstbild sein, welches nur hypothetischen Wert beibehalten muß; diese Behauptung steht übrigens im Einklang mit der allgemeinen Ansicht des Verfassers über den Charakter jeder empirischen Arbeit. Aus einem und demselben Material lassen sich aber mannigfaltige Gebilde gestalten: Körper von gleicher chemischen Beschaffenheit bilden allotropische Modifikationen, das Kaleidoskop ergibt allerlei Figuren aus immer denselben Glasstücken, aus Ziegelsteinen werden Ställe und Kirchen gebaut. Es kommt darauf an, daß die Hypothese möglichst umfassend, überzeugend, beglaubigt, plausibel gestaltet wird, daß sie aus der Sphäre des künstlerischen, subjektiven, tendenziösen Wohlgefallens zur wissenschaftlichen Allgemeingültigkeit erhoben wird. Wir haben bereits gesehen, wie das Bild des Verfassers sich an seinen Standpunkt des konservativen Dogmatismus anlehnt. Nun müssen wir sehen, welche objektive Anlehnung ihm verliehen ist, was der zweite Pol ist, welcher den Verfasser vor dem Vorwurf zu schützen hat, seine Konstruktion habe ihren Schöpfer beruhigt, der, nachdem er sie erlangt hat, die Wahrheit in ihrem Einzug aufgehalten hätte. Um nicht sagen zu können, daß es so sein konnte, wie der Verfasser es darstellt, daß es wahrscheinlich so war, aber auch anders sein konnte, muß die Konstruktion auf irgend ein Entwicklungsgesetz gegründet werden. Wir haben oben auf das Gesetz des Überganges vom Theismus zum Pantheismus hingewiesen, doch wird es für den ganzen Entwicklungsgang Despinozas nicht ausreichen, denn er ging noch weiter in der Richtung, welche der Richtung vom Stoizismus zum Neuplatonismus analog ist. Der Verfasser widerspricht dieser Auffassung ausdrücklich und er meint sogar, es wäre vielmehr das Umgekehrte der Fall, doch macht er davon keinen Gebrauch und überhaupt nimmt er kein Entwicklungsgesetz an und sucht auch nach keinem. Man muß anerkennen, daß infolgedessen das Werk an empirischer Unmittelbarkeit gewinnt, welche vor leicht möglichem Doktrinarismus geschützt ist, doch verliert dessen Aufbau an innerer Festigkeit; dies zeigt sich sowohl in der oben untersuchten undeutlichen, zur wissenschaftlichen Reife nicht durchgeführten Gestaltung der leitenden Idee, als auch in der künstlerischen

Unordnung in der Anlage, welche die beabsichtigte Darstellung der Entwicklungsstufen (254) verschwommen macht. Der Verfasser fühlt das Bedürfnis nach einem objektiven Pol, aber er geht über die psychologische, noch mehr Vertiefung verdienende Charakteristik des Despinozaschen Schaffens nicht hinaus. Er schildert den Philosophen als ein „Sammelgenie", welches mit „unheimlicher Geschicklichkeit" von einander weit abliegende Gedanken zu amalgamieren und seinem Grundstock zu assimilieren pflegt, als einen Denker, welcher es liebt, erlangte Ideen extrem konsequent durchzuführen (166, 167, 244, 280, 296, 512, 514, 516); er bemerkt auch, daß Despinoza mit pädagogischem Sinn begabt ist und „er hält seinen eigenen Entwicklungsgang für typisch und liebt es, Freunde und Schüler in seine Lehre auf den Wegen einzuführen, die er selbst gegangen ist" (254, 296). Das ist auch alles.

Es ist möglich, daß der Verfasser im nächsten Bande zum erwünschten Gesetz gelangen wird. Doch ist etwas vorhanden, was ihn davon abhält, ein solches Gesetz anzunehmen, und dies ist die, wie es scheint, durch seine theologische Stellung ihm angewiesene Annahme der Willensfreiheit. Der Verfasser, dessen Arbeit doch in der eifrigsten Aufsuchung der Bedingungen des Denkverlaufs Despinozas besteht, welcher demnach der Milieutheorie huldigt, und zwar so sehr, daß er den Geniekult „den Töter aller Wissenschaft" (S. XX) nennt und sowohl die philosophischen Probleme als auch Lösungen für das Resultat Jahrhunderte langer Arbeit, nie eines einzigen Kopfes erklärt (162), derselbe Verfasser nimmt eine schöpferische Spontaneität an, als ob diese nicht bloß in der Tätigkeit, sondern auch im Inhalt vorhanden wäre, und als ob er nicht selbst diesen Indeterminismus durch den Hinweis darauf widerlegt hätte, man dürfe die Originalität der Anschauungen nicht aus der Originalität des Geistes ableiten, den wir doch außer jenen Anschauungen nicht kennen (S. XVIII). Er sagt also: „Zunächst muß man die unpsychologische Anschauung aufgeben, als könne ein neuer Gedanke, welcher unvermittelt bei einem Philosophen auftritt, unmöglich aus seinem eigenen Kopfe entsprungen sein" (159). Diese Annahme hat zur Folge, daß der Verfasser, obwohl er „ruhigen Fortgang des menschlichen Gedankens" in der Geschichte annimmt (169), doch sich dagegen verwahrt, daß man diejenigen Ideen, welche er als andern ähnlich, parallel verlaufend erweist, nicht für Entleihungen erachtet, denn nur in solchen Gegen-

überstellungen werde für die Geschichte der Philosophie der Wert von Wahrscheinlichkeiten und Hypothesen erhalten (S. XVII). Und darum sagt der Verfasser, es handle sich ihm um „interessante Gesetzmäßigkeiten in der Geschichte des menschlichen Denkens" (S. XVIII), denn Analogien, „mögen sie auch ohne jede Entlehnung auf freier Übereinstimmung mehrerer Denker beruhen, seien ebenso wichtig, wie die streng nachweisbaren Abgüsse fremder Gedanken" (166). Darum spricht er von gesetzmäßigen Erscheinungen im Sinne der sich wiederholenden (167), von „Epidemien", die „ohne jeden geschichtlichen Zusammenhang auftauchen" (167), von der „vergleichenden Geschichte der Philosophie" (166). Man kann nicht umhin, die methodische Vorsicht des Verfassers in der Nachweisung der Abhängigkeitsverhältnisse anzuerkennen, doch muß man sagen, daß gerade das Aufgeben des für die Wissenschaft tötlichen Geniekultes erlauben kann, sich über die bloß vergleichende, nur vorbereitend wirkende Geschichtsschreibung zu erheben, um nicht bloß interessante, sondern auch wahre Entwicklungsgesetze festzustellen, sollten sie auch vorläufig von hypothetischem Wert sein.

Alle obigen Einwände sind teils auf dem eigenen Boden des Verfassers, teils auf Grund außerhalb dieses Bodens liegender Ansichten aufgestellt. Was diese zweite Art anlangt, so sind ihre Voraussetzungen unserem Verfasser nicht unbekannt. Er sagt vorbeugend: „Man wird meine Schilderung einseitig finden, wie mir die anderer als einseitig erscheint. Das gehört nun einmal zur Geschichte" (S. XVII). Wir zweifeln nicht daran, daß keine wissenschaftliche Arbeit schlechthin voraussetzungslos sein kann. Insofern sie auf Voraussetzungen ruhen muß, können wir — in Übereinstimmung mit dem Verfasser — mit Schiller hier sagen, die Weltgeschichte sei das Weltgericht. Aber die Voraussetzungen müssen nicht nur Einseitigkeit bedingen. Wir meinen, daß die Zahl hier Vorzug und Reichtum bedeutet, da sie auf Anzahl der Bande hinweist, welche die Persönlichkeit mit dem sozialen Kulturzusammenhang verbinden. Es kommt nur darauf an, daß die mannigfaltige Bedingtheit innerlich harmonisch und zweckgemäß geordnet bleibt. Wir haben uns bemüht, diese Bedingtheit bei unserem Verfasser ausfindig zu machen und ihre innere Beziehung klarzulegen, daher haben wir vorwiegend uns beflissen, auf dem Boden des Verfassers zu verbleiben und immanente Kritik zu üben. Wir haben gesehen, daß der Verfasser als Historiker und als Theologe, also zwei-

seitig in seinem Werk erscheint. Wir haben wahrgenommen, wie der Historiker in meisterhafter Weise sein Material verarbeitet. Zu dieser Arbeit vereinigen sich polnische (der Verfasser ist Pole) Observationsgabe und Befähigung zur Synthese, polnisches Temperament mit der deutschen Gelehrsamkeit, methodischer Überlegung, Fleiß und Ehrlichkeit, mit englischer Klarheit und Pragmatizität, mit französischem geistreichen Sinn, intuitiv treffendem Urteil und Eleganz in der Ausführung. Wir haben aber auch gesehen, wie der Theologe von seinem Standpunkt das geschichtliche Material auffaßt und wie er sowohl in der Methode als in der Ausführung dem Historiker seine Arbeit verdirbt, so daß es zum Widerspruch und zur doppelten Wahrheit kommt. In der Vorrede stellte sich uns nur der Historiker vor, der sein Wort vollauf gehalten hat, aber wenn der Verfasser inmitten des Werkes erklärt, daß es ihm darum zu tun ist, bei Despinoza „gewisse ewig wiederkehrende Gedanken der Menschheit, glänzende Irrtümer, prachtvolle Wahrheiten, Geistesblitze und Scheinschlüsse .... bewußte Entlehnungen, halbbewußte Ähnlichkeiten, zufällige, freie Übereinstimmung mit alter Weisheit“ (164) aufzufinden, so begreifen wir, was das bedeutet und welche Voreingenommenheit ihm diese Worte diktiert hat.

In der obigen Analyse war es unser Bemühen, in der Ausführung eines großen Unternehmens Stärke und Schwäche bloßzulegen. Der Nachweis der letzteren bringt natürlich der ersteren keine Einbuße. Nehmen wir alles in allem, so übermannt uns ein trauriges Gefühl: wie bleibt doch der Mensch unbeholfen gegenüber seinen großen Aufgaben! Aber ein Trost liegt in der Bewunderung, wieviel er doch dank der Methode qualitativ und quantitativ vollbringen kann. Es muß uns doch erlaubt sein „ridere“ und „lugere“, sofern wir angesichts einer ungewöhnlichen Erscheinung auch außerhalb der Wissenschaft verweilen dürfen. Insofern wir aber nur „intelligere“ sollen, so können wir ohne Affekt sagen, daß das Werk unseres Verfassers auf lange Zeit das „standard-work“ des Spinozismus bleiben wird, indem es zugleich nach allen Seiten ringsum Lichtstrahlen aussendet, denn die Untersuchung eines philosophischen Genies gibt Antwort auf gar mannigfache Fragen.

V.

Ein deutscher Pädagog als Vorgänger Spencers in der Klassifikation der Wissenschaften.

Von

Dr. Johann Waldapfel,

Professor am Gymnasium des Mittelschulprofessorenseminars in Budapest.

Herbert Spencer hat sich bekanntlich schon früh mit dem Problem der Klassifikation der Wissenschaften beschäftigt. Schon in seinem Essay „The Genesis of Science" kritisierte er die Klassifikation Comtes und später veröffentlichte er unter dem Titel „The classification of the sciences" seine Gedanken über dieses Thema.

Nach Spencer teilen sich die Wissenschaften vor allem in diese drei Hauptgruppen: abstrakte, konkret-abstrakte und konkrete Wissenschaften. Die erste Gruppe beschäftigt sich mit den Formen, in denen die Erscheinungen sich uns darstellen; hierher gehören Logik und Mathematik. Die zweite Gruppe behandelt die Erscheinungen selbst, aber nur nach ihren Elementen; hierher zählt Spencer die Mechanik, Physik, Chemie u. a. Die dritte Gruppe behandelt ebenfalls die Erscheinungen, jedoch in ihrer Totalität; hierher gehören die Astronomie, Geologie, Biologie, Psychologie, Soziologie u. a. Diese drei Hauptgruppen — meint Spencer — ließen sich in Kürze charakterisieren als die Gesetze der Formen, der Faktoren und der Produkte. Die weitere Einteilung dieser Hauptgruppen in Unterabteilungen hat uns hier nicht zu beschäftigen.

Interessant finde ich nun die Tatsache, die, soviel ich weiß, noch nicht bemerkt wurde, daß diese Einteilung Spencers beinahe vollständig bei einem deutschen Pädagogen zu finden ist, dessen betreffende Mitteilungen denen des englischen Denkers ungefähr um ein Jahrzehnt vorangegangen sind. Dieser deutsche Pädagog ist Karl Mager, der bekannte Theoretiker der Bürgerschule, dieser vielseitige und sehr unterrichtete pädagogische Schriftsteller, dessen Wirksamkeit, wie mir scheint, viel zu sehr vergessen ist.

Mager plante ein Werk: „Die Encyklopädie oder das System

des Wissens".[1]) Von diesem Werke ist jedoch nur der zweite Teil, „Das Lesebuch zur Encyklopädie", erschienen (im Jahre 1847), und zwar als Reihe von Heften[2]); der erste Teil hätte im folgenden Jahre kommen sollen, ist aber nie erschienen. Die Aufgabe dieses ersten Teiles wäre gewesen, wie Mager in einem dem Inhaltsverzeichnis der ersten Lieferung beigefügten Interimsvorbericht mitteilt, „denjenigen Jünglingen, die als Männer entweder Wissen schaffen oder aber wissend schaffen wollen, als angemessenste Propädeutik und Hodegetik eine (um mit F. A. Wolf zu reden) „„Generalcharte vom Gebiete des menschlichen Wissens, eine Darstellung des Inhalts, des Umfangs und der Teile der Wissenschaften überhaupt, insonderheit ihres Zusammenhanges unter- und ihres wechselseitigen Einflusses auf einander"" zu geben"[3]).

Das „Lehrbuch" hätte, von einer Einleitung abgesehen, in zwei Teile zerfallen sollen, einen historisch-kritischen und einen systematischen. In diesem zweiten Teil wollte Mager seinen Versuch eines neuen natürlichen Systems der Wissenschaften geben. Ein Anhang über die Berufe hätte den Schluß gebildet. Das „Lesebuch" war dazu bestimmt, das „Lehrbuch" mit solchen, den bedeutendsten Schriftstellern, ja geradezu wissenschaftlichen Klassikern entnommenen Lesestücken zu ergänzen, die sich auf einzelne wichtigere Punkte der einzelnen Wissenschaften, resp. deren Geschichte beziehen.

Obzwar das Lesebuch mit seinem „Versuch eines neuen natürlichen Systems der Wissenschaften" nie erschienen ist, kennen wir doch jenes System resp. jene Klassifikation der Wissenschaften, die

---

[1]) Der volle Titel des Werkes lautet: „Die Encyklopädie oder das System des Wissens zunächst als Propädeutik und Hodegetik für abgehende Schüler der Gelehrten- und der Bürgergymnasien und angehende Studierende auf Hoch- und Fachschulen, sowie für andere Liebhaber wissenschaftlicher Bildung. Lehr- und Lesebuch."

[2]) Der volle Titel des Lesebuches ist: „Lesebuch zur Encyklopädie enthaltend 250 Abhandlungen und Bruchstücke aus 174 Schriften von 129 Autoren über Gegenstände aus allen Gebieten der Wissenschaft. Durch Dr. Mager, fürstlich Schwarzburg-Sondershausenschen Educationsrat usw." Zürich 1847.

[3]) Mager zitiert die oben zwischen „„ "" gebrachte Stelle aus F. A. Wolfs Vorlesung über die Encyklopädie der Altertumswissenschaft (1831, S. 2) und bemerkt dazu, daß vor Wolf schon Kant (Einleitung zur Logik 6) die „General-Encyklopädie als eine Universalcharte — Mappe-monde — der Wissenschaften" definiert hatte.

Mager als „neu“ und „natürlich“ geben wollte. Die Quelle unserer Kenntnis ist einerseits das Lesebuch, andererseits eine Abhandlung Magers, die im Jahre 1847 in der von ihm redigierten Pädagogischen Revue erschienen ist.[4])

Ein Moment des in den angeführten Schriften dargestellten Wissenschaftssytems resp. der dort gegebenen Klassifikation stimmt nun inhaltlich beinahe ganz, aber auch bezüglich der gebrauchten Benennungen in beträchtlichem Maße mit der oben reproduzierten Einteilung Spencers überein. Hat wohl — im Hinblick auf unser Thema — eigentlich nur das erwähnte Moment Bedeutung für uns, dürfte es doch kein Mißbrauch der Geduld unserer Leser sein, wenn wir ihnen den interessanten Versuch Magers im ganzen kurz vorlegen.

Mager teilt die Wissenschaften in drei Reiche. Das erste enthält die ursprünglichen, reinen, das zweite die abgeleiteten, angewandten Wissenschaften und das dritte die allgemeine Wissenschaft. Das letzte Reich außer acht lassend, betrachten wir nur die zwei ersteren. Das erste Reich besteht aus zwei Klassen: den reinen Naturwissenschaften und den reinen Geisteswissenschaften; das zweite Reich hingegen aus sieben Klassen: der Gesundheitswissenschaft, der Wohlstandswissenschaft, der Kriegswissenschaft, der Vereinswissenschaft, der Bildungswissenschaft und der Seligkeitswissenschaft. Die zwei Klassen der reinen Wissenschaften werden wieder in je drei Ordnungen geteilt, nämlich in formale, abstrakte und konkrete Wissenschaften. Die formale Naturwissenschaft ist: die reine Mathematik; die abstrakten Naturwissenschaften sind: Physik und Chemie; die konkreten Naturwissenschaften sind: Kosmologie (Astronomie), Geologie, Morphologie (sog. Naturgeschichte). Die formalen Geisteswissenschaften sind: Ästhetik und Ethik; die abstrakten: Psychologie und Geographie; die konkreten: die Wissenschaft vom Naturstande der Menschheit (Anthropologie und Ethnologie), die Wissenschaft vom Kulturstande der Menschheit (Weltkunde oder die Wissenschaft des Weltlaufs, Weltweisheit oder die Wissenschaft des sittlichen Lebens), die Wissenschaft von den ursprünglichen Selbstdarstellungen des menschlichen Geistes oder die Morphologie des Geistes (Sprachwissenschaft [Phonologie] mit der

---

[4]) Pädagogische Revue, XVI. Bd., 385 ff. (Einige Bemerkungen über die Encyklopädie.)

Schreib- und Lesekunst, Kunstwissenschaft mit der Gymnastik und Orchestik, Literaturwissenschaft mit der Mimik und Deklamatorik).[5]

Diese Einteilung der reinen Wissenschaften, namentlich der reinen Naturwissenschaften ist im wesentlichen dieselbe, wie die Spencers. Diese Übereinstimmung zeigt sich noch klarer, wenn wir folgende Definitionen Magers in Betracht ziehen. „Die konkreten Wissenschaften haben es — sagt Mager[6]) — mit den Dingen selbst zu tun; die abstrakten mit solchen Abstraktionen, die wir zu machen genötigt sind und die wir besonders betrachten müssen, weil sie entweder das ganze Gebiet des Konkreten oder doch eine Mannigfaltigkeit desselben beherrschen; die formalen Wissenschaften endlich sind die apriorischen, deren Gewißheit von der Erfahrung unabhängig ist und die nur die Möglichkeit, nicht aber die Wirklichkeit der Erfahrung voraussetzen."

Daß Spencer die Wissenschaften der „Formen" trotz dieser Bezeichnung nicht formale, sondern abstrakte Wissenschaften nennt, bei Mager hingegen abstrakte Wissenschaften diejenigen heißen, die Spencer mit dem Namen „abstrakt-konkret" belegt: dies hat nicht viel zu bedeuten. Die Gleichheit der hervorgehobenen Punkte in Magers und in Spencers Klassifikation ist, was den Kern, die leitenden Gesichtspunkte betrifft, eine ganz deutliche, und die kleine Differenz oder Verschiebung in der Nomenklatur ist nicht von Wichtigkeit.

Es entsteht nun die Frage, woher diese Übereinstimmung kommen mag. Haben wir es etwa hier nur mit einem zufälligen Zusammentreffen der Geister zu tun, d. i. mit dem von einander unabhängigen Weiterentwickeln eines älteren, beiden Denkern bekannten Versuches, das zufällig zu demselben Resultat führte?

Die Unterscheidung der abstrakten und konkreten Wissenschaften kommt bei Comte vor, aber Spencer gebraucht diese Termini, wie er selbst stark betont, in einem ganz anderen Sinne, als der französische Philosoph, den er fortwährend kritisiert, obgleich er von ihm viel übernommen hat. Auch was den hier vorliegenden Fall betrifft, so läßt sich wohl annehmen, daß Spencers Denken durch die Unterscheidung Comtes angeregt wurde. So konnte auch 10 Jahre früher

---

[5]) Das Reich der in der obigen Skizze außer acht gelassenen allgemeinen Wissenschaft besteht auch aus einem formalen Teile (Logik), einem abstrakten (Metaphysik) und einem konkreten.

[6]) Einige Bemerkungen über die Encyklopädie, S. 393.

Mager zu seiner Klassifikation gekommen sein, obzwar er Comte nicht erwähnt, was aber durchaus den Umstand nicht ausschließt, daß er von der Einteilung Comtes unmittelbar oder mittelbar Kenntnis haben konnte.

Daß von diesem gemeinsamen Kern aus, der Einteilung Comtes, dann beide Denker, der deutsche schon in den 40 er Jahren des vorigen Jahrhunderts, der englische in den 50er Jahren, durch einen ähnlichen Gedankengang, vielleicht auf dem Wege einer eingehenden Analyse der Termini „abstrakt" und „konkret" zu ihrer Dreiteilung gelangt sind, und zwar der eine so, daß er es für nötig hielt, aus dem Kreise der abstrakten Wissenschaften die apriorischen, als die Wissenschaften der Formen besonders herauszuheben, der andere hingegen so, daß er eben nur die Wissenschaften der Formen als wirklich abstrakt ansah, diejenigen aber, die — wenn sie auch abstrakt waren — doch schon das Konkrete näher berührten, unter einer besonderen Benennung zusammenzufassen für gut fand, daß also der eine der abstrakten Gruppe sozusagen eine „abstrakteste" voransetzte, der andere aber zwischen die „abstrakte" und die „konkrete" Gruppe eine mittlere einfügte, und daß dies in einer von einander unabhängigen Weise geschehen ist: das kann man sich wohl vorstellen, besonders wenn man annimmt, daß Kants Philosophie, namentlich seine Raum- und Zeittheorie in diesen Denkprozessen irgendwie die Rolle eines Fermentes hatte[7]) — aber für wahrscheinlich halte ich es nicht.

Daß sowohl Mager, wie auch Spencer, einerseits die Wissenschaft der Formen zu einer besonderen Gruppe macht (und bei beiden gehören zu dieser Gruppe Mathematik und Logik), daß beide andererseits die Wissenschaften der Dinge, wie Mager sie nennt, oder der Produkte, wie Spencers Ausdruck lautet (was doch im Grunde hier dasselbe ist), in eine Gruppe für sich zusammenfassen, scheint doch eine viel zu vollkommene Übereinstimmung zu sein, als daß wir sie sobald als zufällig ansehen dürften, davon gar nicht zu sprechen, daß auch in dem naturwissenschaftlichen Teil der mittleren Gruppe Physik und Chemie gemeinsam sind.

Wenn nun aber dieses Zusammentreffen kein zufälliges sein sollte, wie ist es dann zu erklären? Mager bezeichnet sein System der Wissen-

---

[7]) Mager spricht von Apriorität, den Bedingungen der Möglichkeit einer Erfahrung, Spencer hingegen betont die rein formale Natur von Raum und Zeit — dies scheint wohl auf Kant hinzudeuten.

schaften geradezu als ein neues, Spencer betont auch seine Originalität, wenigstens Comte gegenüber. Aber wenn wir auch Spencers Klassifikation nicht als originell annehmen wollten, ließe sich denken, daß er Magers Versuch gekannt haben sollte?

Dies ist wohl nicht unmöglich, aber wahrscheinlich ist es auch nicht. Die Produkte der schriftstellerischen Tätigkeit Magers, sein Lesebuch und seine Revue, dürften wohl dem berühmten englischen Denker, der sich nur für die allergrößten unter seinen Zeitgenossen jenseits des Kanals interessierte (und zu diesen läßt sich der wackere Mager doch nicht zählen), kaum zu Gesicht gekommen sein. Eher läßt sich noch voraussetzen, daß Mager und Spencer irgendeinen gemeinschaftlichen Vorgänger auf dem Gebiete der Klassifikation der Wissenschaften gehabt haben, von dem ihr Gedankengang beeinflußt wurde, ohne daß dieser Umstand ihnen dann später, als sie ihre Versuche publizierten, bewußt gewesen wäre. Auch wissenschaftliche Motive wandern manchmal, ebenso wie Märchen oder andere poetische Motive, und der, in dessen Geist sie Wurzel gefaßt haben, weiß oft sich selbst nicht, noch weniger anderen, über den Ursprung seiner Gedanken Rechenschaft zu geben.

Bis sich nicht herausstellt, daß Mager in seinem Klassifikationsversuche einen Vorgänger hat, kann er als der Urheber jener, durch Spencer zu allgemeiner Verbreitung gelangten Dreiteilung betrachtet werden. Dem weltberühmten Briten gegenüber gehört die Priorität unbedingt dem weniger bekannten deutschen Pädagogen, was natürlich nicht so viel bedeuten will, daß jener von diesem abhängig war, ja an und für sich nicht einmal so viel besagt, daß diese Klassifikation ein Originalprodukt Magers, oder bei diesem zuerst zu finden sei. Ist es uns auch nicht gelungen, aus der Vorgeschichte dieser Klassifikation mehr zu erforschen, als oben dargelegt ist, so dürfen wir doch vielleicht so viel aussprechen, daß ohne Kant und ohne Comte die Wissenschaftseinteilungen Magers und Spencers kaum entstanden wären.

Ich war bemüht, die in dem Vorhergehenden aufgeworfene wissenschaftsgeschichtliche Frage mit der nötigen Behutsamkeit zu behandeln und nur mit großer Skepsis, ja beinahe mit dem Resultate der Negation berührte ich die Möglichkeit, daß Spencer den Versuch Magers etwa gekannt haben mochte. Bevor ich jedoch von dieser Frage Abschied nehme, und zwar mit der Hoffnung, daß ein die Entwicklung

Spencers oder vielleicht die Magers besser kennender Forscher dieses kleine Problem einer mehr positiven Lösung entgegenführen dürfte, kann ich es mir nicht versagen, noch eine Bemerkung mitzuteilen, die sich auch auf eine Übereinstimmung zwischen Spencer und Mager bezieht.

Bekannt ist der in Spencers „Education, Intellectual, Moral and Physical" aufgestellte Studienplan, in dem an erster Stelle die der Selbsterhaltung unmittelbar dienende Gesundheitslehre steht, der dann zweitens die der Selbsterhaltung mittelbar dienenden technisch-wirtschaftlichen Studien, drittens die im Interesse der Nachkommen erforderliche Erziehungslehre, viertens die für das gesellschaftliche Beisammensein wichtigen soziologischen, und endlich die zur Ausfüllung freier Muße bestimmten Literatur- und Kunst-Studien folgen.

Zwischen dieser Studienreihe Spencers und der Einteilung des zweiten Reiches der Wissenschaften bei Mager finde ich auch eine überraschende Ähnlichkeit, sogar was die Reihenfolge betrifft. Unter den sieben angewandten Wissenschaften Magers entsprechen die ersten zwei, die Gesundheitswissenschaft und die Wohlfahrtswissenschaft, geradezu den ersten zwei Studiengruppen Spencers, die bei Mager an vierter Stelle befindliche Vereinswissenschaft der soziologisch-politischen Gruppe Spencers und die an sechster Stelle vorkommende Bildungswissenschaft der pädagogischen. Daß die der Kriegswissenschaft und der Seligkeitswissenschaft entsprechenden Studien bei Spencer nicht zu finden sind, darüber dürfte wohl jeder, der Spencer kennt, selbst dann nicht verwundert sein, wenn sich als gewiß herausstellen sollte, daß Magers angewandte Wissenschaften dem Studienplane des englischen Denkers zur Grundlage gedient haben. Aber natürlich haben wir nicht genügende Ursache dies anzunehmen, und wir würden auch dieser Übereinstimmung an und für sich, so überraschend sie uns auch vorkommen mag, keine weitere Wichtigkeit beilegen.

VI.

The Philosophy of Krause.

By

Dr. James Lindsay.

This paper is not due to my own initiative, but to a wish or suggestion of that distinguished philosopher, Professor James Ward, in a private letter to me some considerable time ago. I have only now been able to give effect to his suggestion that I should write on Krause, and even now, I am only able to gain as much time from other studies as to give the brief account here presented of a philosophy, which, original and ingenious in many respects, has never received the attention it merits. That philosophy is also interesting, because of the remove at which it stands from that of Schelling, whose lectures Krause had attended at Jena. But the system of Krause has suffered in interest from its uncouth and repellent terminology. Pfleiderer does not hesitate to say that "its large proportions, and the strict and almost artistic method of its execution, certainly make Krause's philosophy one of the most remarkable phenomena in the history of philosophy"; and that "the slight attention it still obtains can only be explained, cannot be quite excused, from the difficulty of the curious language which a capricious purism led the thinker to employ" (Phil. of Religion, Vol. II, p. 48). It must be remembered, however, that Krause was overshadowed by his contemporary, Hegel, who was strong where Krause was weak, namely, in treating the negative.

Schelling had postulated the identity of that which knows with that which is known, and had, in fact, concluded to the identity of the objective and the subjective. An absolute act of cognition made the Absolute known to us, and intellectual perception as a method Schelling called construction, which he eventually carried into the realm of phantasy. The system of Absolute Identity comprehended, in its knowledge, both nature and the ego. In this Absolute Identity was the unity, which comprehended the universe, with all its oppositions, of subject and object, spirit and nature, knowledge

and existence, Ideal and Real. The Absolute was thus the sphere within which the conflicting forces of the world found their balance, Nature and Mind being both forms of revelation of the Absolute. The Absolute was to Schelling the original union of thought and being (Denken und Sein), of consciousness and existence, and this Absolute Identity he tried to set forth in processes of self-development and self-realisation. But the Schellingian system has too many elements of mere appearance, sheer abstraction, and pure necessity, as when Deity is made subject to superior laws, that of development, for example, and His self-revelation is represented as of necessity.

Now, Krause seeks, in his constructive way, to develop our knowledge from self-consciousness (die Grundanschauung, Ich), as its point of departure. We are in this way at length led up to God, the Divine Essence (Wesen), as the infinite principle of life. Krause, in his Vorlesungen on philosophical system, maintains a Spinoza-like trust in the capability of human reason for knowing God through thought, pure science being thus possible, in his view. Tiberghien held that Krause had thus reached the most important result in modern philosophy, since the definitive constitution of science hung by this issue. It was, in his view, a firm basing of metaphysics, as science, to bring in the dialectic procedure as a means of establishing the existence of God without hypothesis and without demonstration. The dialectic argumentation is more finely and fully extended in Tiberghien's exposition than can here be pursued. I am concerned for the moment rather to come back to Krause's Religionsphilosophie, which evinces the same tendency — in its opposition to the psychological aspects of religion, as presented by Schleiermacher, Jacobi, and Bouterweck — to withstand theories which make a recognition of God impossible to human cognition. But Krause avoided Hegel's extreme of making abstract thought supreme. For Krause flees abstractness, and would not have the Essence viewed as abstract reason, but as living and personal World-Ground, from which all things are derivable. Pantheism he flees by ascribing personality to Deity. In his endeavours to unite pantheistic elements with theistic he calls his system "Panentheism". Thus, to Krause, God is not the world; nor is God outside the world; but He is not measured by it. Krause's absolutism, or panentheism, is thus a mode of thought which combines the pantheistic emphasis

on all that is finite being in God, with the theistic stress on God as the primal or absolute Being, throned high above all finite beings and qualities, in such wise that not all the sum or aggregate of such finite beings could by any possibility constitute God. The world of the finite is in, and with God, as the First Being, so that Krause can speak of the world-inwardness (Weltinnigkeit) of God. This world-inwardness is formed in God by the creation of the creature, as a new, eternal act of will in God. But God Himself is, to Krause, the one infinite and unconditioned Reason, having a self-inwardness that is infinite and unconditioned, in the selfness and wholeness of His Being. God knows, feels, wills, in His one self-coscious life, so that Krause would not object to His being called a person, although he cares not, because of possible misapprehension, to use that term in scientific discussion. Krause thus makes God, as Essence (Wesen), no mere indifferent Reason, but the living and personal Ground of the world. God, as Urwesen, occupies a relation of transcendence to the world, which lies outside and under Him: God, as Urwesen, has the conditioned part-beings of the world under Himself. Krause thinks he has a new insight or view in thus distinguishing God as First Being, above and outside the world, from God as Whole Being, with the world in Him and with Him as Whole Being. For it was Krause's aim to link the pantheistic world view with the theistic conception of Divine personality. Hence the emphasis he laid on the intuition which the Supreme or Divine Personality has of Himself, as such. In all this system of absolute syntheticism, or absolute harmonism — the harmony of essence and being — we have thus a first part, conceived after the manner of Fichte, of an analytic-inductive character, but wherein the self-contemplation of the ego is clear and self-illumining, not conditioned, as in Fichte's system, by a non-ego. Through this self-contemplation of the ego, which, in its feeling of being but limited and partial, craves an absolute or all comprehending Whole, we are led, next, to the contemplation of essence, or the thought of God. But our thought of Him is already based in Him, as prior to our thought of Him, in Whom our very ego is wholly grounded. If the question be raised, says Krause, whether God has existence, the answer is that His Essence includes His existence, for he thinks there can be no absolute or unconditioned essence without absolute or unconditioned existence. God is, for Krause,

the superior unity of being and essence. The Divine essence is one and indivisible: it is whole or entire in each of its determinations. It is intuition that completes our deduction here. Krause displays a fine confidence in the capability of reason, whereby he thinks God can be known through thought, and pure science, as we have said, becomes possible. To Krause, God cannot be proved: He is Ground of our knowledge of all being — the sole principle, in fact, of all knowledge and the basal principle of all science. Thus near of kin is Krause's thought to Hegel's Absolute Idea and Schelling's intellectual intuition. The moment in which the spirit first so recognises God or the Essence is the moment of spiritual birth.

Krause, in his ethical treatment, speaks of God as the Absolute Being, with no freedom of the will as we know it, but an absolute activity, in which freedom and necessity are nowise dissociated. No consciousness is to be predicated of Deity, but rather absolute, unconscious productivity — a conception not very consistently kept when Krause, in his systematic treatment, assumes for God, not only freedom, but consciousness and personality. Indeed, Krause actually speaks of God as the blessed Soul or the infinite Heart, thereby ascribing to Him such elements of Personality as self-consciousness and sensibility. It seems open to say that Krause's method of rising from our self-scrutinies to theories of Divine self-inwardness and fundamental essence is very liable to the entrance of arbitrary elements; and that his absolute co-ordination of self-hood and wholeness, of reason and nature, in the Divine Essence, was a far less satisfactorily accomplished thing than he dreamed.

Creation, as ordinarily understood, is denied by Krause. If Creation meant that the world is in God, depends on Him, has Him for its Cause and its condition, then Creation would be real and eternal, for, in that case, we have not yet found Time. An interesting view, but, of course, as old as Augustine. But Creation as of a world made out of nothing, the Work of pure will, subsisting out of God, is, for Krause, contrary to the infinity, plenitude, and perfections of Deity, and His essential rapports with the universe. Krause is unsatisfying on the problem of evil, in respect of which he was too optimistic really to probe the difficulties of the problem. When he denied Creation in the manner just described, and made the world of nature, reason, and humanity, so many eternal and necessary expressions or unfoldings

of God's essence, he did not see, in any real way, the serious problem of evil being necessarily connected with such a world. Krause's own nobility as a man, confronting the ills of life, does not exempt him from criticism as a philosopher lacking in depth in this respect. Lotze seems to have followed Krause in some of the tendencies of his optimistic rationalism, to which the former approximates in certain of his doctrines.

Of Krause's system, it was remarked by Amiel that, by its recognition of immanence it was ten times more religious than dogmatic supernaturalism. The primitive Being or Essence is fundamentally and for ever placed, on Krause's view, above nature and reason, these being secondary spheres of the universe; but Deity, or the Divine Essence, essentially permeates these two spheres. Krause, in his Vorlesungen, stated his point of departure somewhat after this fashion. Science, he said, must take its point of departure in a knowledge certain and indubitable, which scepticism itself must recognise as condition of its doubt. This knowledge must be immediately certain, that is to say, by the certainty of this knowledge one must not think that one has come to any sufficient ground or reason of the same. For science begins, without any other preparatory knowledge, in the common, prescientific consciousness. As to whether every man finds such an immediate and certain knowledge in consciousness, Krause thinks every one must answer — Yes, I find in myself such immediate and certain knowledge, and that in threefold aspect: first, that of myself, my "I"; secondly, that of my like — other men; and thirdly, that of corporeal objects or things exterior to me. As to whether the certainty in each of these three cases is immediate, Krause says he will inquire into the last, that we know corporeal objects from without — from the sensible exteriors of things. This reveals, he says, that such knowledge is not immediate, for all knowledge of sensible, exterior objects is by the senses of our body; everything determinate, that we maintain we know touching exterior things, is founded on perceptions which come by ear and eye and other organs of sense. Sharing, as, in its point of departure, Krause's philosophy did, the subjectivism of Fichte, it leans, in its out-working, preponderatingly to the intellectual intuitionism of Schelling, when it locates the principle of science in the intuition of being. We have seen how Krause's doctrine began by raising the intuition of the "I" or ego, so

that by means of the principle of sufficient reason it might attain to the knowledge of Being or God; and might pass from that knowledge to deduce the existence and determinations of nature, spirit, and humanity. Two parts are comprehended in this quest, as already noted. The Krausean doctrine, in its stress upon deduction, as a unique principle from which our whole knowledge is to be derived, can hardly be said to have been a beneficial influence for science.

Coming back to God as absolute identity, for Krause, it may be said that nature and reason are, to him, relative identity, nature with the character of reality, and reason with the character of ideality. Krause's thought is of an infinite and independent essence, outside which nothing exists, which is in Itself the one ground of all — the Ground of Reason, Nature, and Humanity, which are all infinite, each in its kind. God, in the content of His Being or Essence, is, to him, the whole of determinate Being, whether nature, or reason, or humanity, which last is the union or equilibration of the other two. God, in the form of His essence, is selfness and wholeness: to the selfness or unconditionality of God corresponds reason or mind, to the wholeness or infinity of God corresponds nature. There is an inwardness (Innigkeit) of God and of reason; and an inwardness of God and of nature. Humanity, as the union of mind and nature, combining in itself what is highest in both, reflects the whole Divine nature, in its selfhood and wholeness united. For there is an harmonious God-inwardness both of human spirit and body. But this union of reason and nature, of the ideal and the real, in the Absolute, had already appeared in Schelling's philosophy of identity. But Schelling had treated the unity as a merely neutral or indifferent thing, without giving it the distinctness and independence, in respect of things finite, which Krause claimed for it, as self-conscious reason, and even as absolute spirit. Krause is superior to Hegel also, in the sharpness with which he marks off the primal originating or creative Mind or Being from all creaturely or originated being; but he falls below Hegel when his empty schematising treats nature and reason or mind as co-ordinate, instead of making nature subserve the ends of reason or mind. Krause's philosophy, however, progressed from self-consciousness as, to him, the first certainty in cognition; he found in the ego, whose truth was beyond doubt, both the fixed starting point we have seen, and a subjective criterion of truth. In so basing his

philosophy upon self-consciousness or the ego, Krause was, of course, in line with Kant, Fichte, Schelling, and Hegel, who all made the ego their one foundation, each, of course, in his own way. But, whereas Fichte made the consciousness of the ego arise only out of the antithesis to the non-ego, Krause puts forward the contention that one must first possess the ego in order to distinguish as nonego what is not one's self; that our awareness of our ego is not conditioned by anything else; and that, in fact, all other knowledge or apprehension is conditioned by our selfconscious and persistent ego. Significantly, Lotze felt and followed Krause's influence in this matter, for which Lotze has sometimes got a good deal of credit. Krause holds that every development takes the fundamental type of nature and reason already spoken of; hence Philosophy is divided into ontology or universal philosophy, rational philosophy, natural philosophy, and synthetical philosophy. Krause is like Schelling in viewing the universe as a Divine organism (Wesengliedbau); every union men form is to him a Gliedbau, which enters into a higher organism; man's destiny is to rise into union with others and with God, since the course of history means unions always more comprehensive. We are led by consideration of the Divine or primal essence to the view or study of the various sciences, on the part of this fruitful and many-sided philosopher. The first is called by Krause "Mathesis", or the science of magnitude in respect of time and space, force and motion, etc. Logic comes next, as concerned with the laws and forms of thought. Then follows Aesthetics, with the category of beauty as its foundation. The science which succeeds is Ethics, as based upon life, whose principle with Krause is that we should will and do the good as good. Evil is to him pure limitation, and merely transient. The list of sciences has, for crown and completion, the philosophy of history. Here there is the Fichtean-Hegelian rhythm — unity, division, and re-union — in his mode. Hence there are three periods, those of germination, of growth, and of maturity. The first stage was a primitive one, with priestly castes and rampant polytheism. The second stage closed its first or polytheistic period with Jesus, while its second or monotheistic period was one of world withdrawal and priesthood. The third period of the second stage consisted of the Renaissance and the Reformation, and its aim was to unite or combine the one-sided elements or factors of the two former periods in fit and proportionate

way. The third or mature stage is to be one of full and harmonious God-knowledge, and organic union with God's life as First Being, a stage of truth and virtue, running up, to his prophetic eye, into the life to come. It was at least a fine compliment to Krause, when the late Prof. Tiberghien made this third age — the age of maturity, of harmony, and of organization — begin in Krause's own doctrine. But Krause had not the grasp of historical development, on the religious and theological sides, which we find in Hegel, though he preserved a better balance against undue intellectualism. His insight was very halting, too, in the failure to read the real significance of Christianity as the religion of redemption, over against legalist systems. It was the merit of Krause, however, to relate the present to the future life in such a way that the dignity, worth, and value, of the present life are finely and suggestively maintained. Krause sets great store by the scientific spirit, and the advancement of science, which, in his view, can never be inimical to religion, but, on the contrary, is its essential foundation. The principle of science is, to Krause, nothing less than the thought of the universal, eternal, and changeless essence of things, as opposed to all that is merely temporal, individual, and pertaining to sense. Its principle must be nothing abstract, he insists, but the pure and total thought of Being: it is not a contemplation of the universal, but the thought of the I (die Grundanschauung, Ich), which contains the universal, and individual rights as well.

Krause was the founder of the organic and positive school of Natural Right, with Kant as his epochmaking forerunner, and Ahrens, Röder, and others, as his followers. It may be said that Krause left no more important work than his philosophy of right and of history, marked, as it was, by fine and high idealism, in which human right figures as an effluence of Divine Right. Of Krause's philosophy of history, Altmeyer said: — "Krause is the first who has laid down a priori the laws to which humanity is providentially submitted, and which it must accomplish in the full exercise of its freedom; and he has shown how these laws are related to the general movement of humanity." Underlying all this movement, Krause recognises an original working of God in the finite spirit, which is to him the enduring foundation of humanity's assimilation with God. One of Krause's best insights was his lifting the temporal life into God, and so doing away with the usual abstract eternity, as excluding Divinely

temporal and progressive action. That is to say, Krause recognised, in some sort, albeit in a way that lacked explication, the causality of God in its eternal and its temporal aspects. But he comes short in the way he makes time the eternal and the temporal ground of life, and talks of the whole of infinite time in a fashion that lapses back to the uncritical conception of infinitely prolonged time, with more abstractness than his original insight promised. What Krause wishes to bring out is, that development is seen alike in the life of the individual, and in the life of humanity. But this developmental process depends on the concept of purpose; the universal purpose of all life is, to Krause, the good. But God Himself is the Good; and the only trouble is, that the good being already found in God, the process of seeking the good does not appear so necessary. It is apt to wear a purposeless cast, being so completely taken up into God, but Krause holds to it as led by Deity, as personal, towards a determinate end.

Of Krause's philosophy, in general, it must be said that it exerted no great influence on the development of German philosophy, a fact troublesome to reconcile with all the depth and originality claimed for him by his followers. But Krause's philosophy had a remarkable influence in Belgium and Spain, as I have shown in my "Studies in European Philosophy" (Blackwood, 1909). The worth and significance of Krause's philosophic doctrine of Deity are central in his system; he has set forth his Panentheism, avoiding the Scylla of Deism and the Charybdis of Pantheism, so that God and the world shall not be separated the one from the other, nor the one sacrificed to the other. Such a view must be accounted as of greater importance for the whole course of subsequent philosophical development than has been at all sufficiently recognised. This is not to say that his conception of God is, in all respects, so free of abstractly monistic tendencies as to meet the demands of the religious consciousness. It is open to dispute his justice to the notion of the world's Becoming, and also his justice to finite essences over against the Deity, Who, as the Absolute Essence, is apt to appear as their vanishing point. But the power and the attractiveness of Krause's philosophy were in Belgium, as in Spain, undoubtedly great, and seem to have been largely due to the principle of science being found in the notion of Deity, as, in fact, the true principle of science. This meant that science was taken to be, in its beginnings, the science of the principle, that is, of Being as one and

entire, a treatment of science on which one need not now comment. One ought to say, however, that this inversion of the order of science has by no means escaped the attention of Spanish philosophical critics, who have contended for a procedure starting from the empirical moment, and rising through experimental acts and general conceptions to an ultimate principle only at the end. They have seen in Krausism a disavowal of our perceptive acts, in its claim to be solely certain of the existence of Deity. What, however, we are now concerned to note is, that in this primal indivisible unity, four parts were, as we have seen, really present: — the science of universal humanity; the science of the physical world or of Nature; the science of the spiritual world — the world of Reason; and the science of the Supreme Being, who is distinct from the world, and governs it by His Providence. But this division, as Tiberghien insisted, and his insistences were not without weight in Spain, was to find its verification in a profound apprehension and determination of the principle. For it is Krause's express contention, in the Vorlesungen, that the principle of Science is Being — not an idea, nor a judgment, nor a conclusion, but — the pure and total thought of Being. Tiberghien's espousal of Panentheism is in virtue of its being to him the full satisfaction of the conditions of an organic system. He thought it made rational appeal to all the sources of knowledge, and that it discerned the true characters of all the orders of reality: he regarded it as not only meeting the needs of the time, but as containing the ideal of humanity for future generations. Little wonder that such philosophic espousals should have attracted and won so many minds in Belgium and the Iberian Peninsula, for the merits of the System can be summed and presented in a fairly inviting manner, albeit they are by no means immune from damaging criticism.

VII.

Die Bedeutung des Gottesbegriffes bei Descartes.

Von

Dr. **Wilhelm Bauer,** Kahla S.-A.

Descartes' Stellung in der Geschichte der Philosophie als eines Vorläufers des kritischen Idealismus ist längst erkannt und gerade in neuerer und neuester Zeit voll gewürdigt. Am besten charakterisiert er sich wohl selbst, wenn er auf den Vorwurf seiner Gegner, daß er doch eigentlich nichts beweise, was nicht schon längst bekannt sei, antwortet, es komme ihm nicht so sehr auf neue Erkenntnisse, sondern auf die Methode ihrer Auffindung an, genau so wie ja sein Zweifel nicht den Zweck hat, die Argumente der Skeptiker „herzuleiern und ihren Kohl aufzuwärmen"[1]), sondern einzig zu einer methodischen Begründung der Wahrheit helfen soll. Nicht um neue Erkenntnisse, sondern um sichere Fundamente für die Erkenntnis überhaupt handelt es sich ihm. Hierdurch rückt aber seine Philosophie von der Stelle einer bloßen technischen Vorschrift zur Auffindung von Wahrheiten zum Range einer kritischen Würdigung der wissenschaftlichen Methode empor, und dies erkennend legte man in der Descartesforschung den Hauptwert auf die Erkenntnis der Eigentümlichkeit seiner Methode (vgl. Natorp, Descartes' Erkenntnistheorie; Buchenaus Kommentar zu den Meditationen; H. Heimsoeth, Die Methode der Erkenntnis bei Descartes). Dabei erkannte man wohl, daß Descartes, in den Anfängen kritischen Nachdenkens stehend, das kritische Problem selbst in seiner Reinheit noch nicht herausgearbeitet hatte, verkannte aber ganz und gar die Bedeutung der Gottesidee für die Grundlegung der Methode. Man wußte ihr nicht

---

[1]) cf. Resp. II, oeuvr. VII, p. 130 Ad. et Ta.: . . . istam crambem non sine fastidio recoquerem . . .

nur keine Stelle im Gesamtzusammenhange der Methode selbst anzuweisen, sondern faßte geradezu die Abhängigmachung der Wahrheit vom Willen Gottes als die „denkbar weiteste Abirrung vom kritischen Prinzip“ (Natorp, Archiv X 27).

Mit dieser Behauptung einer Verirrung ist doch aber wenigstens zugegeben, daß die Gottesidee überhaupt eine Funktion in der Methodengründung hat. Um nun die Bedeutung der Gottesidee für die Descartische Philosophie festzustellen, will ich im folgenden eine Untersuchung über die Gottesbeweise geben, wobei ich im wesentlichen dem Gange der Meditationen folge. Da sich aber in der Gottesidee die mannigfachsten Tendenzen der Descartischen Philosophie kreuzen und logisch-kritische, psychologische und metaphysische Momente ineinander verwoben sind, versuche ich erst einmal festzustellen, ob Descartes eigentlich und in welchem Umfange er die kritische Begründung der Wissenschaft als Problem gehabt hat. Denn diese Frage scheint mir nicht müßig, da man ebensogut — wie das ja in der Kantforschung vorkommt — die Formulierung kritischer Gesetze ins Psychologische umbiegen, wie eine psychologische Ausdrucksweise logisch deuten kann. Nur ist die Gefahr hier gerade die umgekehrte wie bei Kant: hat dieser die Frage nach Wert und Gültigkeit der Erfahrung ganz klar gestellt, so daß man berechtigt ist, ihm auch bei einer psychologisch scheinenden Ausdrucksweise die kritische Absicht unterzustellen, so liegt bei Descartes eine solch scharfe Formulierung des Problems nicht vor und man kann daher, wenn man den Spuren der kritischen Philosophie bei ihm nachgeht, dazu verführt werden, in einem vielleicht nur psychologisch gemeinten Satze logische Tendenzen zu wittern.

Ich versuche daher zunächst festzustellen, was Descartes unter „Methode der Erkenntnis“ eigentlich verstanden. Indem ich dann die Gottesbeweise erörtere, werde ich an den damit zusammenhängenden Begriffen zeigen, wie in Descartes das kritische Problem der Grundlegung der Erkenntnis aufdämmert, wie aber die Begriffe, eben wegen dieses Tastens und Suchens, alle eine eigentümlich schillernde Bedeutung erhalten, und dabei wird es meine vornehmste Aufgabe sein, beim Herausarbeiten des Wertmomentes das psychologische und metaphysische Element nicht zu unterschlagen. Hier wird sich dann zeigen, daß sein Gottesbeweis von der Kantischen Kritik des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes zwar getroffen, aber

dadurch noch lange nicht aufgehoben wird, da er viel mehr umfaßt als den Nachweis des metaphysischen Daseins Gottes.

Das Ziel des Descartischen Denkens ist die Erforschung der Wahrheit. Da er aber wohl weiß, wie sehr die wissenschaftliche Forschung von Nützlichkeitsrücksichten und individuellen Neigungen — denn, sehr bezeichnend für die Persönlichkeit dieses Denkers: die Betrachtung der Wahrheit ist das einzige Glück in diesem Leben (reg. I) —, von Freude und Behaglichkeit abhängig ist, so sucht er ein Mittel, um eine von all diesen utilistischen Bestrebungen unbeeinflußte wissenschaftliche Forschung zu begründen und findet es in einer wahren Methode, die nicht einzelne Erkenntnisse vielleicht durch Zufall liefert, sondern die dadurch, daß sie die Natur und den Zusammenhang der Erkenntnisse selbst darlegt, mir die Gewähr bietet, daß ich nicht vielleicht notwendige Wahrheiten ausgelassen habe, um mich auf Nebensächlichkeiten zu kaprizieren (vgl. reg. I).

Hier zeigt sich also deutlich, was Methode vor allem bedeutet: einen geordneten Weg der Erkenntnis, um zur Wahrheit zu gelangen. Wenn nun Descartes in den Meditationen sagt, er wolle dort die Dinge darstellen, „wie sie in der Erkenntnis aufeinanderfolgen“, so kann hier unter Abfolge der Erkenntnis nicht der Weg der absoluten Erkenntnis verstanden werden, wo die Dinge so aufeinanderfolgen, wie sie ineinander begründet sind. Diese Deutung schließt schon die Tatsache aus, daß der Zweifel, der doch nicht selbst wahre Erkenntnis ist, sondern nur als Hilfsmittel zu ihrer Auffindung und zur Abwehr von übereilten Urteilen dient, eine ausschlaggebende Bedeutung für die Methode hat. So bedeutet die Methode nur den Weg, den w i r gehen müssen, um zu den Wahrheiten zu gelangen, allerdings einen Weg, der durch logische Gründe seine Richtung bekommen hat. Aber dieser Weg i s t noch nicht die Wahrheit, sondern hilft sie nur f i n d e n, obgleich er selbst wieder durch Wahrheit begründet ist, genau so wie das sum cogitans zwar Wahrheit ist, aber Wahrheit nur deshalb, weil in Gott als dem absolut Wahren gegründet. Der wahre Weg geht von Gott zu den einzelnen Wahrheiten, der Weg unserer Erkenntnis aber von einer einzelnen Wahrheit — dem sum cogitans — zu Gott, um diese einzelne Wahrheit in Gott zu rechtfertigen [2]). Dadurch bekommt die „Wahrheit“ eine eigen-

[2]) Analog der analytischen Methode, die eine Einzeltatsache vor sich hat, diese zum Problem werden läßt, und dann die Gesetze aufsucht, die die

tümliche Doppelbedeutung: als fundamentum veritatis hat sie die Funktion, die Wissenschaft zu begründen und ist doch zugleich eine Einzelerkenntnis der Metaphysik: das ego z. B. ist die Einheit schaffende Funktion, die die sinnliche Mannigfaltigkeit zu Gegenständen macht und zugleich anima, ein metaphysisch wesenhaftes Ding. So ist die Methode auf der einen Seite zwar zu allen utilistischen Tendenzen (vgl. oben) in Gegensatz gebracht und auf die Begründung wissenschaftlicher Forschung gerichtet, auf der andern Seite aber auch vor allem ein Werkzeug, um meinen Geist zu bilden und ihn zum Aufsuchen der Wahrheit geschickt zu machen [3]). Sie soll allerdings die Wissenschaft möglich machen, aber Möglichkeit bedeutet hier nicht im Kantischen Sinne die kritische Grundlegung der schon vorhandenen Wissenschaften und ihre Rechtfertigung durch die Prinzipien der Erkenntnis überhaupt, da ja eine ausgebaute Wissenschaft, etwa eine Physik, die vor das Forum der Vernunft gezogen werden könnte, noch gar nicht da war, sondern sie hat den prak-

---

Bedingungen seiner Lösbarkeit ausmachen, um in dieser Gesetzlichkeit die Tatsache zu rechtfertigen. Dabei ist die Analysis so wenig der wahre Weg der Vernunft, daß sie die Synthesis als die eigentliche Wahrheitsordnung schon voraussetzt, Descartes' Methode ist aber die analytische.

[3]) Diese Tendenz haben fast alle Schriften zur Methode: man nehme z. B. nur die Überschrift der Discours: la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité, plus la dioptrique . . . qui sont des essais de cette méthode. Die Methode begründet also nicht die Wahrheit, sondern hilft sie nur suchen, sie ist nicht selbst die Wahrheit, sondern die besteht in den einzelnen Gesetzen der Dioptrik, Geometrie usw. und „raison" (in: conduire la raison) ist nicht die logische Gesetzmäßigkeit als solche, denn die läßt sich nicht führen, sondern bedeutet meine Individualvernunft; oder die regulae: sie sind dazu da, „keine geistige Anstrengung unnütz zu verbrauchen" (reg. IV, 2). Regel IX gibt die Anweisung, „auf welche Weise wir geschickter gemacht werden können, Intuition und Deduktion zu gebrauchen" (reg. VIII, 8 wird die Methode mit Werkzeugen verglichen und in der „Recherche" heißt es gleich im Anfang, daß es einer guten Anlage zur Ausübung der Erkenntnis bedarf). Diese und viele ähnliche Stellen, die oft nur gelegentlich als Zwischensätze auftauchen, zeigen, daß der Zweck der Methode kein anderer ist als die Vervollkommnung, unsere geistigen Fähigkeiten zu erreichen und durch deren Anwendung zu wissenschaftlichen Ergebnissen zu gelangen: parvenir à la connaissance de toutes les choses, dont mon esprit sera capable (disc. oeuvr. VI, p. 17 Ad. et Ta.). Hierbei sieht man deutlich, wie sehr Descartes von utilistischen Absichten beeinflußt ist und wie man sich hüten muß, ihn allzusehr dem kritischen Gedanken anzunähern.

tischen Zweck der tatsächlichen Ermöglichung der Einzelwissenschaften wie dies ja auch schon rein äußerlich die „Discours“ zeigen, wo die Methode nur aufgestellt wird, um in den einzelnen Disziplinen, der Dioptrik usw. ihre Anwendung zu finden oder die „Prinzipien“, wo die Grundlegung der Methode nur den allerkleinsten ersten Teil ausmacht, die wahre Absicht doch aber die physikalischen Einzelergebnisse der drei übrigen Teile sind. So treibt Descartes nicht eine von allen utilistischen Nebenzwecken freie Wissenschaft von der Wissenschaft, d. h. er sucht nicht einen logischen Begriff der Wahrheit überhaupt und die Kriterien, die für das Wahrsein als solches gelten, sondern er will nur feststellen, welche Merkmale das psychologische Wahrdenken auszeichnen, und dazu allein bedient er sich auch des Zweifels, denn dieser wird durch seine Beseitigung zu einem psychologischen Heilmittel von Vorurteilen und einem Beruhigungsmittel für den wissenschaftlichen Forscher und ist weniger für eine methodische Grundlegung der Forschung überhaupt von Bedeutung [4]).

Doch wenn auch die Methode letztlich nicht diesen kritischen Zweck hat, sondern eher die eigenen geistigen Fähigkeiten ausbilden will, so soll sie doch selbst wahr, d. h. logisch begründet sein, und von da aus kommt Descartes zum Problem der wissenschaftlichen Grundlegung der Methode selbst. Hierbei scheint sich allerdings ein unendlicher Regressus bemerkbar zu machen: die Erforschung der Wissenschaft soll eine methodische sein, diese Methode selbst aber bedarf einer Gründung, natürlich nicht einer zufälligen, sondern

---

[4]) Dies zeigt schon die Forderung, nur einmal im Leben zu zweifeln, die Descartes immer wieder stellt (vgl. med. I, anf., princ. I, 1, reg. VIII, 5, VIII, 7, VIII, 10, eine Regel, in der Natorp gerade die Formulierung des kritischen Grundgedankens gefunden hat!). Denn erst, wenn man sich einmal (une fois) die Freiheit genommen hat, de douter les principes, qu'ils ont reçus, wird man den rechten Weg haben und nicht mehr von ihm abirren (disc. oeuvr. VI p. 15 Ad. et Ta.). Es handelt sich also nur um den rechten Weg, auf dem ich zu den Wissenschaften komme und meine Erkenntnis zu dem höchsten Punkte bringen kann, den sie zu erreichen vermag (rech. anf.), nicht aber um eine Kritik der reinen Vernunft: Jamais mon dessein ne s'est étendu plus avant que de tâcher à reformer mes propres pensées. Vgl. auch Christiansen, Das Urteil bei Descartes S. 96/97, der treffend bemerkt, das Descartes wohl die psychologische Unmöglichkeit des Zweifelns dargelegt, aber nicht die kritische Berechtigung, den Zweifel selbst aufzugeben, bewiesen hat.

einer solchen, die selbst wieder methodisch fortschreitet, und so müßte diese Methode der Methode wieder durch eine Methode gerechtfertigt werden u. s. f.; aus dieser Uferlosigkeit der Begründung hilft sich Descartes mit dem alten aristotelischen Argument, daß für die Möglichkeit der Ableitung überhaupt das Unableitbare schon vorausgesetzt wird: „die Methode kann sich nicht so weit erstrecken, zu lehren, wie man eben diese Operationen (Intuition und Deduktion) anzustellen habe, da sie ja schlechthin die einfachsten und ersten sind, und zwar in dem Maße, daß wenn unser Geist sie nicht von vornherein anwenden könnte — man achte auf das psychologische (in dem: unser Geist) und das utilistische Moment (in dem: anwenden) in der Formulierung dieser Regel! —, er überhaupt keine auch noch so einfache Vorschrift der Methode begriffe" (reg. IV, 3; vgl. auch reg. XII, 26: wer das an sich Evidente durch noch Evidenteres erklären will, der verdunkelt selbst das, was jeder Bauer weiß).

Die Möglichkeit nun zur Feststellung einer wirklich von aller Willkür unabhängigen Methode gewinnt Descartes durch den Begriff der Ordnung, und dieser Begriff hilft ihm in zweifacher Weise dazu, von der bloß technischen Fragestellung zum wissenschaftstheoretischen Problem vorzudringen.

Die Methode ist nämlich einmal das Prinzip jeglicher wissenschaftlichen Forschung überhaupt: die ganze Methode besteht in der Ordnung und Disposition dessen, worauf sich der Blick des Geistes richten muß (reg. V), d. h. das Nachdenken über die Methode muß selbst ein geordnetes sein. Die Ordnung nun erfordert, daß man vom Relativen zum Absoluten, vom Zusammengesetzten zum Einfachen zurückgeht und alles aus den letzten Gründen herleitet, von denen es abhängt (reg. VI). Das aber, von dem alle Erkenntnis abhängt, ist der Verstand selbst, und so erfordert die Ordnung der Erkenntnis zuerst eine Erforschung des reinen Verstandes und dessen, „was die menschliche Erkenntnis sei und wieweit sie sich erstrecke" (reg. VIII, 10).

Dies scheint nun allerdings eine Formulierung des kritischen Prinzips zu sein, ist es aber doch nicht im strengen Sinne. Wohl ist eine Erkenntnis des „reinen Verstandes selbst" gefordert, aber mag auch „reiner Verstand" Unabhängigkeit von aller sinnlichen Erkenntnis bedeuten, so bleibt der Verstand selbst noch ein psychologischer Begriff, ein Vermögen, aus dem alle Erkenntnis „stammt", d. h.

eine Anlage, die alle Erkenntnis aus sich hervorbringt, er wird aber noch lange nicht zu einer normativen Begriffsgesetzlichkeit, als welche er allein für eine kritische Grundlegung der Erkenntnis in Betracht kommen kann. Diese Kritik des reinen Verstandes dient eben lediglich dazu, uns von Irrtümern zu befreien und uns einen gesunden Menschenverstand [5]) zu verschaffen.

Die Ordnung ist aber nicht nur ein Mittel, die Erkenntnisse nach ihrer gegenseitigen Abhängigkeit voneinander zu disponieren, sondern sie macht die logische Struktur der Wissenschaft selbst aus, und so kommt er zum Problem einer „bestimmten allgemeinen Wissenschaft, die all das erklären wird, was der Ordnung und dem Maß unterworfen ist" (reg. IV, 9): einer mathesis universalis. Denn das Ideal eines Forschers sind nicht einzelne Erkenntnisse, sondern die Erkenntnis der Erkenntnis überhaupt, die alle besonderen wissenschaftlichen Ergebnisse in sich enthält, wie die Alten eine solche Methode hatten, sie aber der Nachwelt neidvoll vorenthielten und nur einige Wahrheiten als Ergebnis dieser Methode mitteilten (reg. IV, 8). Diese allgemeine Ordnungswissenschaft als der Quell aller übrigen, enthält die „wurzelhaften Grundlagen der menschlichen Vernunft" (reg. IV, 5). Wenn nun außerdem die einzelnen Erkenntnisse nicht an und für sich wertvoll sind, sondern nur insoweit sie entweder zur Begründung und Auffindung dieser „wahren Mathematik" dienen oder aus ihr entspringen, so wird hier ganz deutlich, wie der Philosoph von den *ἐπιστῆμαι* zum echt platonischen [6]) Problem *ἐπιστήμη τῆς ἐπιστήμης* durchdringt.

---

[5]) Den bon sens der Aufklärung, wie ja „Verstand" bei Descartes überhaupt gemäß der allgemeinen Anschauung jener Zeit als ein überall gleiches, allen Menschen gemeinsames und angeborenes Erkenntnisvermögen (im stoischen Sinne) zu fassen ist ähnlich den sonstigen stoischen Einflüssen, die Dilthey bei Descartes nachgewiesen hat (cf. Archiv VII, 90 ff.). Bemerken möchte ich nur, daß Buchenaus Übersetzung oft gar zu sehr das kritische Element betont, so wenn er in der wichtigen Stelle Reg. VIII, 5 bona mens mit „Wahrheit" übersetzt. Die ganze Stelle heißt doch dem Sinne nach nur, daß man sich um die Erkenntnis der menschlichen Vernunft bemühen muß, damit man zu einer bona mens, d. h. zu einem nicht mehr irrenden und von Vorurteilen befreiten individuell menschlichen Verstande kommt. Man kann das ja im gewissen Sinne auch „Wahrheit" nennen.

[6]) An Platon erinnert vor allem, daß die Mathematik Ausgangspunkt und Vorbild für solch Forschung ist, und daß eine Wissenschaftstheorie als

So ist also bereits in den „Regeln“ die Forderung nach einer allgemeinen Methodenwissenschaft aufgestellt, deren Ausführung — so scheint mir die geschichtliche Entwicklung des Descartischen Denkens zu sein — die Meditationen enthalten. Denn hier wird die Frage nach den fundamenta scientiarum von vornherein klar gestellt, und es erfüllt sich die Forderung, daß die Einzelerkenntnisse — wie das sum cogitans und die existentia dei — nicht nur als solche, sondern auch als die die Wahrheit selbst begründenden Wahrheiten, eben als fundamenta veritatis ihre Bedeutung haben. Deshalb wurde auch in der „Abhandlung von der Methode“ der Nachweis des Daseins Gottes gegeben, der, wenn er nur eine metaphysische Einzelwahrheit wäre und nicht gleichzeitig die Methode begründen würde, dort zum mindesten überflüssig wäre und den Rahmen der ganzen Abhandlung sprengen würde. In eigentlicher Klarheit jedoch ist diese Funktion der Gottesidee in den Meditationen herausgearbeitet, und deshalb mögen die Gottesbeweise hier erörtert werden, gleichzeitig mit den damit zusammenhängenden Begriffen. Ich folge dabei dem Gange der Meditationen selbst.

Das einzige Mittel zur Auffindung der Wahrheit ist der radikale Zweifel, und zwar ein Zweifel, der durch rationes dubitandi logisch geleitet und begründet ist. Denn da von der psychologischen Möglichkeit des Zweifelns (dem posse dubitare) jede Einzelerkenntnis erfaßt werden kann, und es von vornherein unmöglich ist, die unendliche Mannigfaltigkeit der einzelnen Erkenntnisse in ihrer Einzelheit zu durchlaufen, so muß man die Grundlagen des Erkennens selbst, aus dem alle besonderen Erkenntnisse entspringen, untersuchen und Gründe finden, durch die unser Zweifel gerechtfertigt oder als unbegründet zurückgewiesen werden kann. Die Erkenntnis selbst aber hat zwei Wurzeln: Sinnlichkeit und reinen Verstand. Daß man den Sinnen, von denen aller Inhalt unserer Erfahrung stammt, nicht mit absoluter Zuversicht trauen darf, lehrt nicht nur die Erfahrung, daß wir bisweilen getäuscht werden — denn das wäre, eben weil es Erfahrung ist, noch kein eigentlicher allgemeingiltiger Vernunft-

---

Abhilfe gegen die Vielwisserei gefordert wird, vor allem aber, daß das Wesen dieser Wissenschaft in Ordnung (τάξις) und Maß (μέτρον) gefunden wird. Sonstige platonische Spuren (namentlich in der Anamnesislehre und der analytischen Methode) aufzuweisen, halte ich nicht für nötig: sie lassen sich bei einem Schüler Galileis mit Händen greifen.

grund, sondern vor allem der Mangel eines Unterscheidungsmerkmales zwischen Wachen und Traum, zwischen mens sana und insania. Solange ich aber nicht durch Gründe (rationes) meinen Glauben an die Sinnenerkenntnis als gerechtfertigt erweisen kann, muß ich sie bezweifeln.

Nun bleiben noch die von der sinnlichen Erfahrung gänzlich unabhängigen Erkenntnisse des reinen Verstandes, die res mathematicae usw., die, weil sie nicht auf der Sinnlichkeit beruhen, auch nicht von dem für diese geltenden Zweifel betroffen werden können. Da wird nun die Fiktion eines genius malignus gemacht, der seine Allmacht gerade darein setzen könnte, uns in den uns am allerklarsten und allergewissesten scheinenden Erkenntnissen zu täuschen. Und solange die Möglichkeit der Existenz eines solchen Gottes noch nicht widerlegt ist, muß der Glaube auch an die aus dem reinen Verstande entspringenden Erkenntnisse als unsicher zurückgestellt werden. Es zeigt sich also gleich hier, wie der „allmächtige Gott, der seine Kunst gerade darein gesetzt hat, mich zu täuschen", einmal als mögliche Fiktion und dann nur in der methodischen Absicht der Begründung des Zweifels eingeführt ist, daß also der Gottesidee bei der Begründung der Wahrheit und der Zurückweisung des Zweifels auch irgend eine Bedeutung zukommen muß und nicht, wie Heimsoeth meint, „in der Methodenlehre keinen Platz hat" (Heimsoeth, a. O. S. 124).

In der zweiten Meditation findet nun Descartes, daß, wenn alles in Zweifel gezogen wird, doch der Zweifel selbst oder vielmehr das Zweifeln als Tatsache bestehen bleibt, und da der Zweifel, um sein zu können, immer schon einen Zweifelnden, ein Ich voraussetzt, daß die Existenz des Ich die erste Gewißheit ist, die auch aller Zweifel nicht umstoßen kann, weil er selbst dadurch erst möglich wird. Dabei zeigt sich aber, daß nicht von dem cogitare auf das existere geschlossen wird, daß das „sum" kein „Nachsatz"[7]) zum cogito ist, sondern daß das „ego sum, ego existo", d. h. das metaphysische Dasein meiner Seele die erste notwendige Wahrheit ist. Diese Wahrheit ist aber vor allem die Konstatierung einer metaphysischen

---

[7]) Wie Heimsoeth S. 124 behauptet. Auch ist nicht die Formulierung cogito ergo sum die bessere, wie er S. 129 meint, da sie für die Meditationen überhaupt nicht zutrifft. Denn hier wird als das erste die Existenz des Ich gefunden und dieses dann als denkend bestimmt.

Tatsache, erhält allerdings auch ihre methodische Bedeutung. Denn nun erst wird dieses Ich, von dem bis jetzt nichts bekannt ist als das bloße Sein, durch die Frage: quidnam me esse putavi seiner Qualität nach zu bestimmen gesucht, und zwar durch Subtraktion alles dessen, was auch an ihm noch zweifelhaft ist, bestimmt als cogitans. In cogitare selbst aber werden alle Bewußtseinsarten: velle, dubitare, sentire usw. einbegriffen.

Es ist also hiermit gefunden, daß, wenn alles in Zweifel gezogen wird, das bewußte Ich existieren muß als Voraussetzung für die Möglichkeit des Zweifelns, und zwar

1. als seiendes Wesen, als res oder anima in schlechthinniger metaphysischer Identität,

2. als die Funktionseinheit der verschiedenen Bewußtseinsarten (wie velle, sentire usw.): als ego

3. in einer Mannigfaltigkeit von einzelnen Bewußtseinsfunktionen. Denn wenn mir auch eine psychische Funktion, eine vis cogitandi, nur dann bewußt sein kann, wenn zugleich ein bestimmter Funktionsinhalt gegeben ist, so bleibt doch, selbst wenn die Herkunft dieses Inhaltes nicht unzweifelhaft sicher ist, doch die vis cogitandi selbst als Voraussetzung des Bewußtwerdens selbst eines falschen Inhaltes als unzweifelhaft übrig: res imaginata nulla prorsus vera sit, vis tamen imaginandi re vera existit et cogitationis meae partem facit (Med. III, in.). Dies ist die klarste Tatsache, die von mir erfaßt wird.

Nun leuchtet mir aber das Dasein von Dingen durch die Sinne viel unmittelbarer ein als diese Tatsache der Existenz des Bewußtseins, und deshalb beweist Descartes, daß das nach der naiven Auffassung den Sinnen scheinbar so evident gegebene Ding in Wahrheit gar nicht durch die Sinne wahrgenommen werden kann, da die einzelnen sinnlichen Inhalte immer nur an den Dingen wechseln, und daß das, was in diesem Wechsel als in immerwährender Identität beharrend angenommen werden muß, gar nicht „imaginiert", sondern „sola mente perzipiert" werden kann (S. 90). Aus der naiven Vorstellung eines durch die Sinne unmittelbar gegebenen Dinges wird dadurch der durch die einheitsetzende Vernunft konstituierte Substanzbegriff, und so bewiesen, daß nicht die Dinge und Wahrnehmungsinhalte das unzweifelhaft Sichere sind, sondern daß dies nur die denkende Vernunft ist, da sie auch die Imaginata erst durch Ein-

heitsbeziehung (comprehensio) zu Gegenständen zusammenfaßt. Es ist also gezeigt, daß, mag auch scheinbar — πρὸς ἡμᾶς — die Klarheit der Sinne alles andere übertreffen, doch logisch und methodisch — φύσει [8]) — das beziehende Denken vorangeht. Wenn nun gezeigt wird, daß für die Möglichkeit, ein Ding trotz der unendlichen Mannigfaltigkeit der Veränderungen, die es in der sinnlichen Wahrnehmung fortwährend erleidet, als ein mit sich identisch [9]) bleibendes zu begreifen, das reine Denken Voraussetzung ist, so gewinnt der Nachweis des metaphysischen Daseins des Ich zugleich eine kritische Bedeutung: die comprehensio ist das, was die Empfindungsinhalte zu Gegenständen macht, diese selbst aber stellt sich als ein Urteil des reinen Verstandes dar: id, quod putabam me videre oculis sola judicandi facultate quae in mente mea est comprehendo. Und wenn auch die Formulierung durch die mens mea und facultas noch einen psychologischen Beigeschmack erhält, so ist doch mit dem Erwähnen des Urteiles der Hinweis auf das logische Problem deutlich gegeben.

In der dritten Meditation faßt Descartes zunächst das Resultat seiner bisherigen Überlegungen zusammen: ego sum res cogitans..... quamvis illa quae sentio vel imaginor extra me nihil sint, illos tamen cogitandi modos, quos sensus et imaginationes appello, quatenus cogitandi quidam modi tantum sunt, in me esse sum certus.

Dieser Satz aber, daß ich als denkendes Wesen bin, hat die Bedeutung einer ersten und unzweifelhaften Wahrheit und durch Analyse dieser einen Wahrheit kann der Begriff der Wahrheit überhaupt gewonnen werden. Man schreitet dabei von der Tatsächlichkeit einer Wahrheit zu ihrer Begründung und Rechtfertigung fort. Der Satz: sum certus me esse rem cogitantem (p. 100 Güttler) stellt diese Tatsächlichkeit fest. Im folgenden Satze ist mit dem: quid requiratur ut de aliqua re sim certus die Frage des quid iuris gestellt und mit dem requirere, fordern die Beziehung zum logischen Werte ausdrücklich angedeutet.

---

[8]) Der Unterschied zwischen zeitlicher Priorität und Priorität „der Ordnung oder der Natur oder der ratio ratiocinata“ war Descartes von den „Schulen“ her bekannt, wie Buchenau das „ut vocant“ trefflich übersetzt (vgl. resp. VI, oeuvr. VII p. 432 Ad. et Ta.).

[9]) Man beachte, wie Descartes dreimal kurz hintereinander: remanetne eadem cera?, remanet cera und cera ipsa emphatisch wiederholt (p. 88/90 Güttler).

Die Methode ist wieder die analytische: es wird gesucht, was „in hac prima cognitione est". Als „regula generalis" wird nun „statuiert", daß das verum „clara quaedam et distincta perceptio ejus quod affirmo" ist. Unter perceptio sind natürlich nicht einzelne Sinnes- oder Vorstellungsinhalte zu verstehen, da einer psychischen Vorstellung als solcher ja weder Wahrheit noch Falschheit, sondern nur Tatsächlichkeit zukommt. Diesen Irrtum hatte der Philosoph schon früher abgewiesen: perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est nec umquam fuit quamvis prius ita videretur, und in der französischen Übersetzung dieser Stelle wird perception noch erläutert als action, par laquelle on aperçoit, um sie gänzlich von vision, attouchement und imagination zu sondern. Perceptio bedeutet lediglich die Verknüpfung einer Mannigfaltigkeit imaginierter Inhalte vermittelst der comprehensio und nur in diesem Sinne eines Beziehungsbegriffes kann von ihr die veritas prädiziert werden. Nur ist diese Verknüpfung der Mannigfaltigkeit noch ein psychologischer Akt, eine „action", kein rein logisches Gesetz, aber eben doch eine Verknüpfung, kein einzelner Vorstellungsinhalt.

Wenn S. 102 [10]) der Ausdruck rei veritas gebraucht wird, so ist unter res ebenfalls weder das substantielle Ding im naiven Sinne des Wortes noch der einzelne psychische Inhalt zu verstehen — denn beiden kommt keine veritas zu — sondern bedeutet Urteilsgegenstand schlechthin, wie dies bei der Kritik des Substanzbegriffes in der zweiten Meditation festgelegt wurde und wie die Ausdrücke res arithmeticae, res intellectuales u. ä. beweisen. Perceptio ist also der eine Mannigfaltigkeit zur Einheit verbindende Urteilsakt, der, wenn er durch die Merkmale der Klarheit und Distinktheit ausgezeichnet ist, die sachliche Wahrheit (rei veritas) erfaßt.

Wichtig ist dabei vor allem, daß diese Verknüpfung nicht durch die sinnliche Erkenntnis vollzogen wird, denn die ist das, was verknüpft wird, nicht das Verknüpfende, sondern auf die sola mens oder — wie es in der Definition des intuitus des Regulae, der mit der perceptio clara et distincta identisch ist, heißt — auf die pura mens

[10]) Ich zitiere die Meditationen nach der Güttlerschen Ausgabe 2. Aufl., da hier die französische von Descartes revidierte Übersetzung bequem zugänglich ist.

gegründet wird. Damit ist die bedeutsame Erkenntnis gewonnen, daß Spontaneität [11]) und Freiheit [11]) die Voraussetzung für den Vollzug des wahren Urteils sind.

Nun darf allerdings die perceptio clara et distincta nicht als eine logische Definition des Wahrheits begriffes aufgefaßt werden. Dies zeigt schon die Formulierung in den Prinzipien: claram voco illam (perceptionem) quae menti attendenti praesens et aperta est; sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae oculo intuenti praesentia, satis fortiter et aperte illum movent. Man hat nun getadelt, daß diese Erklärung mehr einem Vergleiche als einer wirklichen Definition ähnlich sieht. Doch dies liegt nach meiner Ansicht im Wesen der Sache selbst. Descartes wollte nur ein psychisches Phänomen charakterisieren, und dies konnte er nicht anders als durch irgend einen konkreten Fall, auf den er nur hinzuweisen brauchte, um deutlich zu machen, was er meinte. Denn wie ich eine bestimmte Farbe oder einen Ton niemand durch abstrakte Definition erklären, sondern nur durch konkreten Aufweis auf sie hinzeigen kann, so kann auch die perceptio clara et distincta, weil sie eine tatsächliche psychische Erscheinung ist, nicht eigentlich definiert, sondern muß an einem konkreten Beispiel aufgewiesen werden und dazu dient Descartes die Evidenz des Sehens. Wollte Descartes aber nicht einen logischen Begriff des Wahrseins geben, sondern nur das psychologische Wahrdenken charakterisieren, so ist auch Leibnizens Kritik dieses Begriffes nicht berechtigt, denn psychologisch ist die Wahrheit wirklich nichts anderes als ein mit unmittelbarer Evidenz einleuchtender Gedanke, Leibniz aber verlangt logische Kriterien des Klaren und Distinkten (Leibniz, Hauptschr. I., p. 27, Buchenau-Cassierer, Philos. Bibl.) und damit einen wirklichen Begriff der Wahrheit an sich, nicht bloß ihrer Erscheinung im einzelseelischen Denken. Die perceptio clara et distincta ist aber nicht selbst die Wahrheit, sondern drückt sie nur aus und bezieht sich auf sie. Nach ihrer logischen Seite hin ist

---

[11]) Spontaneität liegt im Wesen des Geistes überhaupt, wie ja Sinnlichkeit und Verstand öfters wie Aktivität und Passivität einander gegenübertreten oder wie ich oben sagte, wie der verknüpfende Akt und das zu verknüpfende Material. Die Freiheit liegt im Begriffe der pura mens. „Rein" ist der Geist, wenn er gänzlich frei von der fluctuans sensuum fides und dem male componentis imaginationis iudicium fallax (reg. III, 5) nach seinen eigenen Gesetzen die Verknüpfung vollzieht.

die Wahrheit für Descartes eine conjunctio necessaria [12]), und so wird die rein psychologische Bedeutung des Begriffes der perceptio clara et distincta erst recht deutlich.

Um nun weiter zu kommen, fragt Descartes von neuem nach den Gründen, warum er das, was ihm früher doch gewiß schien, als zweifelhaft hat abweisen müssen. Denn wenn das Frühere wirklich die Merkmale der Klarheit und Distinktheit an sich trug, dann müsse man es auch als wahr gelten lassen. So schien ihm vor allem das, „quod sensibus usurpabat", als besonders klar. Indem er aber jetzt zwischen psychischem Sein des Gedachten und außerindividueller Realität, zwischen idea und res scheidet, zeigt sich, daß die Tatsache, daß Ideen von Dingen meinem Geiste geboten sind, nicht bestritten werden kann, zweifelhaft aber bleiben die Urteile, die eine Beziehung zwischen diesen ideae und den res behaupten — denn Wahrheit ist ja für Descartes die Übereinstimmung des Wirklichen mit dem Gedachten, da aber die wahre Erkenntnis einer solchen Identitätsbeziehung das klare und distinkte Begreifen der Beziehungsglieder voraussetzt, bis jetzt aber nur die im Bewußtsein vorhandene Idee der Sache, nicht die Sache selbst klar ist, kann ich die Erkenntnis der äußeren Dinge noch nicht als wahr ansehen.

Das zweite Gebiet der Dinge, die sich mir klar und deutlich bieten, sind die res arithmeticae et geometricae, und die Urteile hierüber leuchten mir mit solcher Evidenz ein, daß ich sie für wahr halten muß. Der Grund des Zweifelns, der bei den äußeren res galt, hat hier außerdem keine Berechtigung, da den mathematischen Objekten gar keine Existenz, nur Essenz zukommt, und sie deshalb auch nicht nach dem Dasein ihrer Objekte in der Außenwelt fragt. Nur eine valde metaphysica dubitandi ratio bleibt übrig: daß ein allmächtiger Gott gerade darein seine Kunst gesetzt hat, mich in dem Allerklarsten und Allergewissesten zu täuschen. Damit ist aber zugegeben, daß claritas und distinctitas an sich noch nicht Kriterien der Wahrheit sind, sondern daß sie das nur sein können unter der Voraussetzung, daß die Prinzipien meines Denkens mit den Prinzipien

---

[12]) Wie Christiansen (a. a. O. S. 54 ff.) durch glänzende Untersuchung festgestellt hat. Es zeigt sich übrigens, wie nahe Descartes eigentlich Leibniz steht; dieser begreift als fundamentum veritatis die relatio, jener die conjunctio necessaria, also auch einen Beziehungsbegriff. Auch bei Leibniz macht die ordo das Wesen der Methode aus.

der Wahrheit überhaupt übereinstimmen, d. h. durch Gott als die Idee dieser Wahrheit verbürgt sind. Deshalb gelten die scheinbar so gewissen mathematischen Sätze auch nur dann, wenn Gott als die absolute Wahrheit uns nicht täuscht. Jene praeconcepta de summa dei potentia opinio bleibt daher eine wirkliche ratio dubitandi, ein logischer Grund des Zweifels und muß erst widerlegt werden.

Damit ist die Frage: an sit deus und si sit an possit esse deceptor methodisch gerechtfertigt, zugleich aber einzig in der erkenntnistheoretischen Absicht der Begründung der Wahrheit gestellt. Auch hier betont Descartes wieder, daß er rein methodisch vorgehen will (cf. ordo videtur exigere p. 104, Güttler). Da der Gottesbegriff in mir zunächst ein Gedanke (cogitatio, pensée) ist, muß ich zunächst die verschiedenen genera cogitationum mearum feststellen und untersuchen, inquirere in quibusnam ex illis veritas et falsitas proprie consistit. Es gibt nun drei Arten der cogitationes: ideae, voluntates sive affectus, judicia. Wahrheit kommt nur den Urteilen zu. Die ideae sind an sich weder wahr noch falsch, sondern immer nur psychisch wirklich.

Was Descartes nun unter idea meint, ist oft nicht ganz klar. Wenn er zwischen Vorstellen und Vorgestelltem cogitare und subjectum cogitationis meae scheidet (S. 106) und als Beispiele der Idee coelum, terra, chimaera usw. anführt, so scheint es, als sei darunter lediglich das Objekt und der Inhalt einer psychischen Operation gemeint. Auf Grund des Satzes: je conçois quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit, mais j'ajoute quelque autre chose par cette action a l'idée que j'ai de cette chose-là et de ce genre les unes sont appellées volontés etc. könnte man nun meinen, daß die Idee die Unterlage und der Inhalt für jede Bewußtseinsoperation ist, und daß dazu jedesmal ein besonderer psychischer Akt, Wollen, Urteilen usw. kommt. Durch den Ausdruck ajouter wird man noch dazu geführt, zu meinen, daß dieses sujet de l'action de mon esprit, also der Inhalt bei den verschiedenen Funktionen derselbe bleibt, auch wenn der Akt wechselt: die Identität des äußeren Objektes, auf das sich die Idee bezieht, hat Descartes verleitet, auch eine Identität der Idee selbst bei wechselnden Operationen anzunehmen, und zwar wird dieses subjectum cogitationis nur durch die Vorstellung, das imaginari gewonnen, die andern Funktionen (Wollen, Urteilen

usw.) beziehen sich nur darauf (ajouter). Wenn er aber gleich darauf sagt, daß die Tatsache, daß ich mir eine Ziege oder eine Chimäre vorstelle, nicht bestritten werden kann, so heißt das, daß unter idea sowohl Vorstellen als Vorgestelltes, nicht nur der Inhalt, das subjectum cogitationis meae, sondern die ganze Funktion als Akt und Inhalt darunter begriffen wird, wie der Ausdruck idea ipsa sive modus cogitandi andeutet. Idea ist also Ausdruck für die gesamte Funktion des Vorstellens, die sich in einen auf das äußere Objekt bezüglichen Inhalt und einen vom Subjekt ausgehenden Akt spaltet. Ein und demselben äußeren Objekte entspricht ein und dieselbe Idee des Bewußtseins, auf diese in der Psyche unveränderlich bleibende Idee selbst aber können sich wieder verschiedene Bewußtseinsarten (Wollen, Urteilen) beziehen. Sie wird dadurch subjectum cogitationis und gleichsam Material für Urteilen, Wollen, Verneinen usw.

Die Ideen scheiden sich nun wiederum in innatae, adventitiae und a me ipso factae, sie werden also nach ihrer verschiedenen Beziehung zur res — res hier in dem allgemeinen Sinne des Gegenstandes genommen, so daß darunter nicht nur die res sub sensibus cadentes, sondern auch die res mathematicae, intellectuales usw. verstanden werden — eingeteilt [13]). Nun sucht Descartes zu bestimmen, ob die hier behaupteten Beziehungen der Idee zu ihrem Gegenstande, sei es zu den äußeren, wie bei den adventitiae, sei es zu den logisch-mathematischen wie bei den innatae, wirklich so gewiß

---

[13]) Diese Einteilung der ideae scheint nach Wertgesichtspunkten vorgenommen zu sein, indem die ideae a me ipso factae überhaupt keine oder nur eine negative Beziehung zum logischen Werte haben; sie sind Fiktionen (Syrenes, Hippogryphes et similia a me ipso finguntur). Die adventitiae sind auf die Sinnlichkeit gegründet und der Bearbeitung durch die ratio bedürftig, sie sind also das Material, das die Wahrheit bewerten muß, die innatae entspringen aus der ratio selbst, wie z. B. die wahre Idee der Sonne; sie ist ex rationibus Astronomiae desumpta, hoc est ex notionibus mihi innatis elicita. Die idea innata ist immer eine wahre und notwendige Erkenntnis, stimmt also mit der perceptio clara et distincta, dem intuitus der regulae und der conjunctio necessaria überein (vgl. Christiansen a. a. O. p. 73). Das Verhältnis von diesen Begriffen scheint nun so zu sein, daß die conjunctio necessaria das Wesen der logischen Gesetzlichkeit selbst bezeichnet, perceptio clara et distincta deren psychische Erscheinungsform, idea innata den Ursprung dieser Gesetzlichkeit aus dem reinen Verstande, also den Wert und die Giltigkeit dieser Idee.

ist. Die ideae a me ipso factae sind von dieser Untersuchung natürlich ausgeschlossen, da von ihnen von vornherein keine Gegenstandsbeziehung behauptet wurde. Daß die ideae adventitiae wirklich a rebus extra me existentibus desumptae und illis rebus similes sind, ist bis jetzt noch eine unbegründete Behauptung, zu der ich einmal durch die natura und anderseits durch die experientia geführt worden bin, ob dies aber firmae rationes sind, ist zu untersuchen.

Die natura hat zunächst nichts mit dem lumen naturale zu tun. Das lumen naturale ist, wie es in den Prinzipien heißt, „das uns von Gott verliehene Erkenntnisvermögen und erfaßt nie einen Gegenstand, der nicht wahr wäre“ (Princ. I, 30). Es ist also das Vermögen, das allein durch die objektiven Normen der Erkenntnis selbst bestimmt ist, weil durch Gott als dem Inbegriff dieser Normen eingesetzt, ja selbst die erste Wahrheit, daß ich als res cogitans existiere, ist auch nur deshalb Wahrheit, weil sie in diesem lumen naturale, letzten Endes also in Gott ihren Geltungsgrund hat. Unter natura sind lediglich impetus spontaneae, unwillkürliche Triebe zu verstehen, die mir gewisse Vorstellungen aufdrängen. Eine solche natura kann aber nicht als ratio, als objektiv giltige Norm für die Wahrheit angesehen werden. Es bleibt noch die Erfahrung übrig, daß diese impetus selbst von meinem Willen unabhängig sind; doch Unabhängigkeit vom Willen kann wohl, braucht aber nicht durchaus zu bedeuten, daß äußere Dinge die Ursache sind, da ebensogut in mir selbst eine „effectrix istarum idearum“ sein kann. Aber selbst zugegeben, daß res externae bestehen, so ist damit noch gar nicht die similitudo rei et ideae bewiesen, im Gegenteil, am Beispiele der Sonne ist gezeigt, wie sehr oft sinnliche Augenscheinlichkeit und wissenschaftlich festgestellte Ideen differieren. Es bleibt also dabei, daß die Existenz von res externae bisher nicht certo judicio bewiesen, sondern caeco aliquo impulsu geglaubt worden ist. Denn es wäre ein Zirkel, wenn man die Existenz äußerer Dinge beweisen will, anzunehmen, daß diese Dinge existieren, und so schon vorauszusetzen, was man gerade beweisen will.

Es bleibt nun noch der andere Weg, die Ideen selbst zu analysieren und zu suchen, ob sie alle gleichwertig sind. Nun zeigt sich, daß die Ideen als modi cogitandi betrachtet, keinen Unterschied zeigen, und daß sie als solche alle als a me ipso factae angesehen werden können. Betrachtet man sie aber als images (cf. p. 113, der entsprechende Aus-

druck im Lateinischen fehlt), die alle etwas „repräsentieren“ wollen, so zeigt sich ein gewaltiger Unterschied. Es wird hier also die Scheidung zwischen Bewußtseinstatsächlichkeit (modus cogitandi) und Bedeutung (repraesentare) vorgenommen. Das in der Idee Repräsentierte heißt die realitas objectiva, oder wie er selbst sagt (raisons qui prouvent, def. III): objektive Realität heißt der Seinsgehalt der Sache, der in der Idee repräsentiert wird (entitas rei repraesentatae per ideam). Objektiv vorhanden sein bedeutet dabei nichts anderes als in der Weise im Verstande sein, wie eben Objekte darin sind (lat. Ausg. p. 61). Von dieser objektiven Realität scheidet sich die subjektive oder formale, die das Sein der Dinge in ihrer jeweilig bestimmten, d. h. subjektiven Beschaffenheit bezeichnet. Daß etwas objektiv vorhanden ist, bedeutet nun nicht, daß die Realität eines Dinges in meinen Geist überfließt (transfundat p. 116, Güttler), denn die Idee hat nicht die ganze Realität der Sache, sonst wäre sie die Sache selbst, sondern stellt sie nur dar (repraesentat) oder faßt sie in sich (in se continet) in dem Sinne, als die Idee auf die Sache hindeutet (indicare); realitas objectiva bedeutet auch nicht Sein der Ideen schlechthin; denn in ihrem Sein haben alle Ideen dieselbe Realität, sofern sie ja Bewußtseinsmodalitäten sind, sondern eben Vorstellung des Seienden im Bewußtsein.

Von der realitas oder perfectio — denn beides ist identisch — gibt es nun verschiedene Grade. Sein im formalen Sinne ist hier also nicht im gewöhnlichen Verstande als ein Sein schlechthin zu nehmen, von dem es natürlich nur ein einziges geben kann, sondern es bedeutet die verschiedenen Arten des Begründetseins der Begriffe untereinander, so daß z. B. Gott als dem Inbegriffe aller Werte und dem Grunde aller Begründung auch das höchste Sein zukommt, und der Substanz etwa mehr Sein als dem Akzidenz, da der Begriff des Akzidenz den der Substanz schon voraussetzt und erst durch ihn möglich wird, Seinsabstufung ist also Wertabstufung (perfectio).

Um gleich von vornherein den Nerv des Beweisverfahrens auch seinem Inhalte nach scharf zu erfassen: für Descartes ist also realitas selbst perfectio. Durch den Begriff der perfectio, deren Gradunterschiedenheit auch in der Unterscheidung von Seinsgraden zum Ausdruck kommt, wird nun der Beweis inhaltlich unter den Aspekt des Wertproblemes gestellt. Freilich sei gleich von Anfang an prinzipiell darauf hingewiesen, was im einzelnen noch deutlich werden wird,

daß das Wertproblem nicht rein etwa im Sinne der modernen transzendentalphilosophischen Wertetheorie gefaßt werden kann, da es seine ausgeprägt metaphysische Seite hat: wie bei Descartes die realitas perfectio ist, so ist umgekehrt auch perfectio realitas.

Dies ist nun meiner Ansicht nach nicht zu verwechseln mit der Lehre der Scholastiker, die die Grade der Abstraktion mit den Stufen des Seins gleichsetzten, obgleich es aus dieser Theorie entsprungen ist. Denn Descartes hat einmal schon die ganz mechanische Auffassung der Abstraktion überwunden — da er seine Begriffe nicht durch Abstraktion und Auslassen von Merkmalen, sondern durch Analyse findet, und dann hypostasiert er auch nicht ohne weiteres die tabula logica, da er schon bei der Kritik der Dingvorstellung gezeigt hat, daß die Substanz als eine durch die pura mens begriffene Beziehungsgesetzlichkeit zu fassen ist.

Nun stellt Descartes den Satz auf, daß das in einem Effekte enthaltene Sein in derselben oder in größerer Realität schon in der Ursache vorhanden sein muß und behauptet seine Gültigkeit 1. für die Abhängigkeit der formalen Seinsweisen untereinander, 2. für die Abhängigkeit der objektiven Entitäten untereinander und 3. für die kausale Abhängigkeit der objektiven von den formalen Entitäten, und zwar ist ihm dieser Satz im lumen naturale begründet (p. 114, Güttler) und in den raisons (appendix, ax. V) erscheint er als Axioma, das nicht weiter bewiesen werden kann, weil es selbst Voraussetzung für die Erkenntnis aller Dinge ist: notandum hoc axioma tam necessario esse admittendum, ut ab ipso uno omnium rerum, tam sensibilium quam insensibilium cognitio dependeat. Daß dieser Satz vom lumen naturale erkannt wird, bedeutet, wie schon bemerkt, daß er als eine letzte und unbezweifelbare Wahrheit angesehen werden muß, da das lumen naturale als die von Gott [14]) selbst eingesetzte und daher wertbestimmte Erkenntnis nur objektiv giltige Sätze erfaßt.

---

[14]) Es macht sich hier der berühmte, „unvermeidliche" Zirkel der Begründung bemerkbar (vgl. dazu Diltheys Ausführungen a. a. O.); der Beweis der Existenz Gottes wird durch die im lumen naturale erkannten Sätze geführt, die nur dann wahr sind, wenn sie von Gott „hineingelegt" sind, d. h. wenn Gott schon existiert. Dieser Zirkel, der für alle Erkenntnisgründung gilt, weil der Nachweis der Notwendigkeit der Idee der Wahrheit selbst immer nur durch wahre Sätze geschehen kann, stellt sich logisch gar nicht als ein solcher dar. Unsere Erkenntnis muß das Vorhandensein des

Aus diesem Satze folgt nun: wenn ich in einer meiner Ideen eine Realität erfasse, die größer ist als meine eigene, so kann ich selbst nicht die formale Ursache dieser Idee sein, da sonst in der Wirkung mehr Realität wäre als in der Ursache, was meinem Axiom widerspricht. Nun kann ich alle meine Ideen letzten Endes auf drei Grundideen reduzieren: die Idee meines Ich, die Idee des Körpers und die Gottes. Von der Idee meines Körpers ist es ohne weiteres klar, daß ich selbst deren formale Ursache bin. Von den Bestimmungen, aus denen sich die Idee der körperlichen Dinge zusammensetzt (conflatur), kann ich einige von mir selbst haben: den Begriff der Substanz, der Dauer, der Zahl, andere wie die Idee der extensio und ihrer modi, der figura, des situs und motus, sind zwar in mir als einem ego cogitans formaliter nicht enthalten, da aber die extensio selbst ein modus der Substanz ist und, da sie von ihr abhängig und in ihr gegründet ist, geringere Realität hat als die Substanz selbst, so bin ich als die formale Ursache der Idee der Substanz zugleich eminente Ursache der Idee der extensio.

Es bleibt nun noch als einzige die Idee Gottes. Zunächst folgt eine Definition des Gottesbegriffes: Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe potentem. Unter infinit ist nicht eine Negation zu verstehen, etwa die Unmöglichkeit, zu einer Grenze zu kommen — denn das ist nur indefinit, endlos — der wahre Begriff der Unendlichkeit, der Form nach eine Negation, der Bedeutung nach aber eine Position, da der negative Begriff der Endlichkeit noch einmal negiert positiv werden muß, ist der des Inbegriffes aller Realität überhaupt. Independenz bedeutet die schlechthinnige Unabhängigkeit von aller Bestimmung, also positiv ausgedrückt: die Grundlage für jede irgend mögliche Wertbestimmung, d. h. summa perfectio.

Von dieser Gottesidee wird nun behauptet:

1. daß sie eine vom lumen naturale erkannte idea innata ist, d. h. daß sie absolut klar und distinkt ist und außerhalb jedes Zweifels steht.

2. daß diese Idee früher in mir sei, als selbst die Idee meiner selbst: priorem quodammodo in me esse perceptionem finiti quam

---

logischen Wertes allerdings durch Urteile erweisen, die selbst nur unter der Voraussetzung dieses absoluten Wertes Gültigkeit haben. Der Weg der absoluten Erkenntnis aber kann nur einer sein: er geht von der Idee der Wahrheit an sich aus und begründet alle wahren Urteile.

infiniti, hoc est Dei quam mei ipsius. Dabei ist der Einwand der Gegner nicht stichhaltig, daß z. B. Wilde, die die Idee Gottes gar nicht haben, ja viel früher andere Ideen haben. Diesem Einwurfe wird mit dem uralten sokratisch-platonischen Argumente begegnet, daß für die Möglichkeit des Zweifels die Idee der Vollkommenheit, an der ich meinen Zweifel messen kann, gefordert wird: qua ratione intelligerem me dubitare ... hoc est ... me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem (die idea entis perfectioris ist also normativen Charakters, da sie die Richtschnur abgibt, an der gemessen etwas als zweifelhaft erscheinen kann), die Priorität ist daher die der Ordnung.

3. daß diese Idee gar nicht von mir selbst ausgegangen sein kann etwa in der Weise, daß ich alle aus meiner Erfahrung gewonnenen Bestimmungen auf eine einzige Substanz übertrüge und diese unendlich nenne. Denn eine Zahllosigkeit von Attributen bedeutet noch keine Unendlichkeit, außerdem sind diese Attribute Endlichkeiten und setzen die Unendlichkeit für ihre Erkenntnis als Endlichkeiten schon voraus. Ich kann also den Begriff des Unendlichen nicht aus der Erfahrung gewonnen haben. Es ist damit bewiesen, daß ich eine im lumen naturale logisch gegründete Idee Gottes habe, die mehr objektive Realität in sich enthält, als mir selbst formaliter zukommt. Daraus folgt gemäß des gleichfalls objektiv wahren Kausalgesetzes, daß Gott als formale Ursache meiner Gottesidee existiert.

In dieser Form stützt sich der Gottesbeweis auf den realistischen Grundsatz der Scholastik, daß ich von dem esse objective in intellectu auf das esse formaliter in re schließen könne. Es ist aber vor allem der Unterschied festzuhalten, daß bei Anselm die Gottesvorstellung oder id, quo maius cogitari non potest, als eine subjektive Bildung meines Geistes auftritt, von der auf die formale Realität geschlossen wird, während bei Descartes die Gottesidee schon eine transsubjektive, durch das lumen naturale notwendig zu denkende und nicht wegzuleugnende Idee ist. Rein logisch bedeutet dieser Beweis, daß die Tatsache des Zweifelns, d. h. das Bewußtsein der Relativität meiner Erkenntnis schon für ihr Bewußtwerden Gott als einen absoluten Wertmaßstab (perfectio) voraussetzt, und wie ursprünglich der Gottesbeweis nur in der kritischen Absicht der Begründung der Erkenntnismethode unternommen wurde, so wird Gott letztlich auch

rein logisch als ordo ordinans (d. h. die die Ordnung — und Methode ist ja gleich ordo und besteht in ihr — setzende Ordnung), also im platonischen Sinne des εἶδος εἰδῶν als τάξις τάττουσα gefaßt. Wie aber schon vorher der Begriff des ego als einer einheitsermöglichenden Funktion zugleich eine metaphysisch verwesentlichte res war, so ist auch jetzt der logische Begriff einer alle Wertgesetzlichkeit ermöglichenden absoluten Norm zugleich metaphysisch zu einem wesenhaft existierenden Schöpfer, die perfectio wird zum ens perfectissimum, die ordo ordinans zum creator rerum. Dies ist aber nur dadurch möglich, daß der logische Begriff Gottes als psychologische Vorstellung[15]) genommen wird, die natürlich eine existierende Ursache erfordert, und nun wird von dieser realitas objectiva auf die realitas formalis mit Hilfe des Kausalgesetzes geschlossen und nur mit Hilfe dieses Satzes ist die metaphysische Realität erweisbar. Fällt dieser ontologische Satz, so wird der Nachweis des metaphysischen **Daseins** Gottes hinfällig, der Beweis für die Notwendigkeit des Gottes**begriffes** aber bleibt davon unberührt. Wie sehr Descartes Logik und Metaphysik noch miteinander verquickt, zeigt sich auch darin, daß er diese ganze Meditation mit einer Anbetung Gottes beschließt. Denn an einem logischen Begriff kann man sich nicht erbauen, aber wohl die unendliche Macht eines Wesens bewundern, das die Welt in ihrer Schönheit geschaffen.

Hiermit hat nun Descartes die Frage gelöst: an sit Deus. Wenn er nun zur Frage übergeht an possit esse deceptor, so zeigt sich hier wieder die mangelnde Scheidung der einzelnen Gebiete. Rein logisch wäre die Lösung die, daß die Idee der Wahrheit als Grund jeder Einzelwahrheit, wie etwa der des ego sum cogitans keine falschen Sätze begründen kann. Wie aber der Deus als ordo ordinans zur metaphysischen Persönlichkeit eines Schöpfers gemacht wurde, so wird

---

[15]) Die Entstehung dieser Vorstellung erklärt Descartes noch durch die Abbildtheorie und fast mit genau denselben Worten wie die antiken Materialisten; vgl. nota artificis operi suo impressa mit κήρινον ἐκμαγεῖον Plato, Theaet. p. 191, c. 8 u. ö., ein Vergleich, der sicher irgendwie auf die abderitische Atomistenschule zurückgeht, da schon Demokrit die sinnliche Wahrnehmung mit einem ἐκμάσσειν εἰς κηρὸν vergleicht. Die sehr interessante Geschichte dieses Vergleiches in der antiken Philosophie, der namentlich in der erkenntnistheoretischen Diskussion der Stoiker eine Rolle spielt, kann ich hier leider nicht weiter verfolgen.

jetzt aus dieser Wahrheitsgesetzlichkeit als Grund (ratio) der Gültigkeit wahrer Urteile ein allmächtiges Wesen als Ursache (causa) meines Denkens wahrer Sätze, aus der veritas die veracitas, aus der Wahrheit als Grund jeder Normbestimmung die Wahrhaftigkeit als Ursache [16]) wahren Denkens, wie ja diese psychologische Bedeutung schon im Begriffe der perceptio clara et distincta liegt. Ja, letzten Endes spielt in den Begriff des Irrtums noch ein religiöses Moment herein, indem er nach Art der plotinischen Theodizee als Unvollkommenheit, als Wirkung des Nichtseins, als Abfall von Gott und als Sünde verstanden wird. Deshalb auch die adoratio Dei als eines Schöpfers aller Vollkommenheit und Quelle alles Guten. Descartes' logischer Nachweis der Notwendigkeit des Gottesbegriffes, der perfectio ist also absolut zwingend und wird auch nicht durch die Kantische Kritik getroffen, um aber Gott als metaphysisch reales Wesen zu erweisen, braucht er die ontologischen Argumente des Anselmus.

Die vierte Meditation bringt nun eine merkwürdige Problemverschlingung: war vorher immer das Ziel, den Irrtum auszuschalten, eine Funktion, die der radikale Zweifel zu erfüllen hatte, so muß jetzt der Irrtum im System gerade wieder eingeführt und in seiner Berechtigung erwiesen werden. Gehört sonst das Problem des Irrtums als eine Frage der Genesis unserer Vorstellungen in die Psychologie, so soll hier gar nicht seine Entstehung, sondern sein Recht erwiesen werden: das System der Logik kennt das Falsche nicht und verwirft es als nicht berechtigt, ein System des Daseins muß gerade die

---

[16]) Es zeigt sich hier wie übrigens schon in dem oben behandelten Kausalitätsgesetze die von Schopenhauer gerügte Vermengung von „Ursach und Erkenntnisgrund" (Schopenh. Satz v. Grunde § 7): Wie das Begründungsverhältnis zwischen Substanz und Akzidenz als ein kausales aufgefaßt und behauptet wird, daß für das Dasein der Akzidenzen die Substanz als Ursache vorausgesetzt ist, während doch nur für die Erkenntnis einer Erscheinung als Akzidenz der Begriff der Substanz als Grund gefordert ist, so wird auch der Gottesbegriff oder die Idee der perfectio als der Grund für die Wertbeurteilung einer Erkenntnis als einer zweifelhaften in ein diese Idee der Vollkommenheit verursachendes Wesen verwandelt. So liegt allerdings schon in dieser Verwechslung der ontologische Beweis „wie das Hühnchen im lange bebrüteten Eie". Nur hätte sich Schopenhauer nicht nur die Freude machen sollen, dieses Hühnchen zu rupfen. Denn Deskartes hat mit seinem Gottesbeweise mehr geleistet als nur „eine allerliebste Schnurre" ausgeheckt.

Berechtigung des Falschen in seinem Dasein erweisen. Da nämlich Gott als vollkommenes Wesen mich geschaffen hat, kann er nicht selbst den Irrtum in mich hineingelegt haben, die höchste Vollkommenheit kann nicht die Ursache des Unvollkommenen sein. So stellt sich der Nachweis der Berechtigung des Irrtums ursprünglich als ein Problem der Theodizee dar, die Frage wird aber, indem sie sich löst durch Bestimmung des Verhältnisses von Intellekt und Wille aus einer religiösen zu einer psychologischen.

Der Irrtum besteht nämlich im Urteile, ein Urteil aber ist die willentliche Zustimmung zu dem vom Intellekt Erkannten. Wenn nun bewiesen wird, daß sowohl der Wille wie der Intellekt, für sich genommen, nicht in Widerspruch stehen mit der Vollkommenheit ihres Schöpfers, so ist das Problem gelöst. Denn nur für die Seelenvermögen für sich selbst genommen ist Gott verantwortlich, die Beziehung des Willens zum Intellekt ist meine eigene Tat, sei es Verdienst, sei es Schuld — denn, wie schon vorher bemerkt, der Irrtum wird nicht nur logisch als falsch, sondern auch ethisch als Sünde gewertet.

Im Urteile vereinigen sich also zwei Elemente, ein theoretisches und ein praktisches: die Erkenntnis einer Idee durch den Intellekt und die assensio zu dieser Idee durch den Willen. Nun zeigt sich aber: der Mensch hat einen intellectus finitus, d. h. sein Erkennen erstreckt sich nicht auf die Totalität des Geschaffenen. Wenn ich nun viele Dinge überhaupt nicht oder nicht klar erkennen kann, so ist dieses Nichterkennenkönnen keine positive Fähigkeit der Seele, sondern nur negativ das Nichtvorhandensein einer Erkenntnis (carentia cuiusdam cognitionis). Daß aber mein Intellekt beschränkt ist, deshalb darf ich mit Gott nicht rechten. Denn einmal braucht ein Schöpfer nicht alle Vollkommenheiten in sein Geschöpf zu legen, die er darein hätte legen können, und dann kann man nicht wissen, ob nicht das scheinbar so Unvollkommene in der Gesamtheit der Welt vielleicht zu einer vollkommenen Harmonie notwendig ist: Gottes Natur ist unbegreiflich und nach des Unerforschlichen Zwecken fragen, ist Verwegenheit (temeritas) — man beachte dabei den für die Naturforschung wichtigen Satz: atque ob hanc unicam rationem totum illud genus, quod a fine peti solet nullum usum habere existimo —, und drittens — und dies ist wohl das bedeutendste Argument, das erst in der Leibnizschen Theodizee seine volle Wirksamkeit entfaltet —

muß, da Begrenztheit im Begriffe des Geschaffenen überhaupt liegt, unser Intellekt als ein geschaffener endlich sein (est de ratione intellectus creati, ut sit finitus). Dank muß ich dem, der mir überhaupt nichts schuldet, für seine Geschenke wissen, kann ihm aber nicht Vorwürfe machen wegen des, was ich nicht bekommen habe: ein Topf kann doch nicht mit dem Töpfer streiten, daß er so häßlich gemacht, denn es lag doch ganz in der Hand des Meisters, was er aus dem Tonklumpen machen wollte, so sagte einst der platonische Sokrates in seiner ironischen Manier. Daß mir Gott aber einen unvollkommenen Willen gegeben hätte, darüber brauche ich mich nicht zu beklagen, denn der Wille oder die Freiheit der Entscheidung (voluntas sive arbitrii libertas) ist in keine Grenzen eingeschlossen, d. h. er ist vollkommen und kann sich auf alle sich ihm darbietenden Gegenstände erstrecken. Wenn nun dieser unbegrenzte Wille seine Zustimmung zu etwas vom begrenzten Intellekt noch nicht genügend klar Erkannten gibt, so ist damit das falsche Urteil gegeben. Der Irrtum erklärt sich also daraus, daß der Wille weiter reicht als der Intellekt.

Was versteht Descartes nun eigentlich unter dieser „Freiheit“ des Willens? Zunächst ist Willensfreiheit negativ die Unabhängigkeit von jedem äußeren Zwange: a nulla vi externa determinari (p. 160 Güttler), positiv aber die Fähigkeit, einem Motiv zustimmen oder es ablehnen können. Freiheit ist also nicht Motivlosigkeit, sondern gerade Bestimmbarkeit durch ein Motiv (: vom Motiv aus gesehen); vom Willen aus betrachtet: die Möglichkeit der Entscheidung für oder gegen dieses Motiv.

Das Motiv nun ist irgendeine Erkenntnis des Intellektes; da sich aber die Erkenntnisse in unklare und klare Ideen scheiden, so läßt sich auch eine dementsprechende Einteilung des Willens vornehmen. Der Wille ist nämlich seinem innersten Wesen nach so disponiert, daß er eigentlich das als wahr oder gut Erkannte wählen muß. Je klarer ich etwas als wahr oder gut erkenne, desto freier handle ich: so bedeutet Willensfreiheit eigentlich das Bestimmtsein durch — logische oder ethische — Werte (verum oder bonum); Freisein und Wertbejahung ist ein und dasselbe. Wenn ich aber noch nicht klar erkannt habe, ob etwas wahr oder gut ist, wenn also keine ratio mich zur Zustimmung oder Ablehnung einer Idee treibt, so bin ich völlig indifferent in meinem Urteil und kann mich willkürlich nach einer der beiden Seiten entscheiden, ich werde dann von will-

kürlichen zufälligen Einflüssen getrieben, die, ähnlich wie die natura oder impetus spontaneae beim Intellekt, sich aus dem Zusammenhange des Willens mit dem Körper erklären. Das kritische Verhalten in diesem Falle wäre die Aussetzung des Urteils, der Zweifel. Diese positive Fähigkeit, mich nach der einen oder andern Seite zu entscheiden, verliere ich aber selbst bei den ganz klar und deutlich als wahr erkannten Ideen nicht, obgleich wir, moralisch gesprochen, kaum in das Gegenteil verfallen können (et si moraliter loquendo vix possumus in contrarium ferri, absolute tamen possumus cf. Corresp. IV, 173). Wenn aber diese Abweichung nur unter der Voraussetzung, daß wir es für gut halten, unsere Willensfreiheit dadurch zu beweisen, möglich ist (vgl. a. a. O.), so zeigt sich, daß auch diese Wahlfreiheit nicht mit Motiv-, d. h. Ursachlosigkeit zusammenfällt. Zugleich liegt in dem Zusatze moraliter loquendo ein bedeutsames Moment zur Bestimmung des Verhältnisses von Willens- und Wahlfreiheit. Die Wahlfreiheit ist das positive seelische Vermögen, sich überhaupt für oder gegen ein Motiv entscheiden zu können, Willensfreiheit aber die absolut notwendige Entscheidung für einen klar erkannten Wert, eine Entscheidung, die gefordert wird, auch wenn sie tatsächlich nicht erfolgt, notwendig daher nicht in kausaler Beziehung — sonst müßte sie stets auch in Wirklichkeit geschehen — sondern nur in „moralischer". Diese Willensfreiheit wäre sonach gar keine Tatsache, sondern eine Idee (im Kantischen Sinne), kein psychisch wirkliches Vermögen, sondern ein Postulat. Von diesem Begrffe der Willensfreiheit aus wird nun aber wiederum die Wahlfreiheit bestimmt als infimus gradus libertatis: als Indifferenz gegenüber dem Wert.

So wird auch hier beim Willen die Trennung von Wert und Tatsache angebahnt: der Wille überhaupt ist identisch mit Freiheit (voluntas sive arbitrii libertas), die Freiheit selbst aber stellt sich dar psychologisch als das noch nicht durch Werte bestimmte, aber doch bestimmbare Vermögen, zu einem Motiv Stellung nehmen zu können, kritisch als die moralisch geforderte Entscheidung für einen ethischen oder logischen Wert (verum et bonum), den der Intellekt als einen solchen klar erkannt hat. Faßt man aber die Notwendigkeit der Motivierung des Willens durch den Wert nur als eine moralisch, nicht kausal notwendige, so ist damit die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen bei seiner Stellungnahme gewährleistet, denn selbst bei ganz klarer Einsicht in den Wert einer Idee

ist die tatsächliche — also nicht „moralische“ — Möglichkeit einer anderweitigen Motivation noch nicht aufgehoben.

Nun wird aber das Problem der Willensfreiheit auch auf Gott übertragen und dabei enthüllt sich erst die wahre Bedeutung des Gottesbegriffes für die Bestimmung des Wesens der Wahrheit. Es taucht nämlich nun, wo Gott als Schöpfer und sozusagen als Prinzip der Wahrheit überhaupt bestimmt worden ist (in Deo omnes thesauri scientiarum et sapientiae sunt absconditi Med. IV, p. 152 Güttler), das Problem auf, ob Gott selbst in seinem Schaffen durch die Wahrheit bestimmt ist, oder ob er als selbst die Wahrheit bestimmend gedacht werden muß, d. h. ob die Wahrheit eine absolute und schlechthin unabhängige Eigengesetzlichkeit repräsentiert, oder ob sie selbst in ihrer Gesetzlichkeit erst von etwas Anderem abhängt.

Im Begriffe der Wahrheit liegt Freiheit von aller fremden Bestimmung, im Begriffe der Freiheit Gottes aber Unabhängigkeit von jeder Motivation überhaupt, Unabhängigkeit also auch von der Idee des Wahren und Guten. Denn Freiheit ist für Gott etwas Anderes als für den Menschen, sie ist identisch mit Indifferenz (vgl. respons. VI, oeuvr. VIII, p. 431 ff. Ad. et Ta.). Indifferenz bedeutete beim Menschen den kritischen Grenzfall des Nicht- oder doch nur im niedersten Grade Vorhandenseins der Wertbestimmung, infimus gradus libertatis, war also rein negativen Charakters, bei Gott erhält aber dieser Begriff neben seinem negativen Sinne des Nichtbestimmtseins durch Werte den positiven des schlechthin freien und aktiven Wertbestimmens. Deshalb kann Gott in seinen Entscheidungen nicht von der Erkenntnis des Wahren und Guten abhängig sein, sondern dieses Wahre und Gute wird von Gott selbst abhängig gemacht, verliert also vollkommen allen Eigenwert. Dem göttlichen Willen ist nicht das Wahre als unumstößliches Gesetz für sein Schaffen geboten, sondern es ist selbst erst ein göttliches Gesetz. Nicht weil es wahr ist, hat Gott etwas gewollt, sondern weil er es gewollt hat, ist es wahr (vgl. resp. VI, oeuvr. VIII p. 432 Ad. et Ta.). So ergibt sich eine völlige Indifferenz Gottes gegenüber dem Wahren und Guten, denn selbst der Satz des Widerspruches gilt nicht für Gott, sondern weil ihn Gott gewollt hat, gilt er, er hätte ihn auch anders wollen können (vgl. Corr. IV, 118). Damit ist aber die Wahrheit zu einem vernunftlosen Dekret Gottes und einem Ausfluß seiner Willkür geworden: das Vernünftige ist im Unvernünftigen gegründet.

Das wäre also die weite „Abirrung vom kritischen Prinzip“ (Natorp; vgl. oben).

Doch in völligem Gegensatz zu dieser Behauptung, daß der göttliche Wille nicht an die Gesetze des Guten und Wahren gebunden sei, stehen zwei andere Sätze, die für die Begründung der Wissenschaft eine ausschlaggebende Rolle spielen. Das Vertrauen auf die Wahrheit meines Denkens wird begründet mit der Wahrhaftigkeit Gottes. Damit ist aber die notwendige Geltung einer ethischen Norm (der Wahrhaftigkeit) für die göttliche Willenswirksamkeit zugegeben. Denn die Ungiltigkeit dieser Norm stände in Widerspruch mit dem göttlichen Wesen: quem fallacem esse repugnat (p. 170 Güttler). Außerdem zeigt der Satz der sechsten Meditation: nihil umquam ab illo fieri non posse judicavi nisi propter hoc quod a me distincte percipi repugnaret, je n'ai jamais jugé qu'il lui fût impossible de faire quelque chose qu'alors que je trouvais de la contradiction à la pouvoir bien concevoir, daß alles von Gott geschaffen werden kann, nur nicht, wenn es in Widerspruch mit meinem klaren Begreifen (d. h. mit der Wahrheit, da sich die veritas als perceptio clara et distincta darstellte) steht. So wäre also auch Gott an die Wahrheit gebunden.

Für diese scheinbar nicht zu überbrückenden Widersprüche hat, glaube ich, Descartes einen Ausgleich wenigstens angebahnt. Zunächst verteidigt er sich mit der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens. Er sagt: wir können uns zwar nicht vorstellen, daß 2 × 2 nicht 4 sein könnte, aber daraus folgt nicht, daß es nicht anders hätte sein können, wenn Gott gewollt hätte. Dies Anderssein ist zwar für mich gänzlich unausdenkbar, aber Gottes Macht ist so unermeßlich, daß selbst das Unmögliche bei ihm möglich ist, obgleich wir es nicht begreifen können. Man darf nun nicht meinen, daß Descartes sich auf die Unbegreiflichkeit wie auf ein bequemes asylum ignorantiae zurückzieht, sondern er ist mit diesem Argument gänzlich im Recht. Denn ich kann wohl konstatieren, daß der Satz des Widerspruches für mich gilt, aber einen Grund für dieses Gelten kann ich nicht mehr finden. Ich muß ihn als eine letzte unbeweisbare Norm anerkennen, ihn noch aus Gründen ableiten, wäre gänzlich unmöglich [17]).

---

[17]) Die Schwierigkeit, daß das Vernünftige im Unvernünftigen gegründet ist, hebt sich gerade wieder durch den Begriff des perfectio: Wenn Gott nicht an das Gute und Wahre gebunden ist, so ist er doch als der Inbegriff aller

Wenn übrigens Descartes die Möglichkeit des Andersseins der logischen Gesetze zugegeben, so hat er doch zugleich die Unmöglichkeit ihrer Aufhebbarkeit behauptet. Die Gesetze stammen aus Gottes Willen, sie können sich ändern, wenn dieser Wille sich ändert, aber wie Gott selbst, so ist auch sein Wille unveränderlich (vgl. Brief von 1630, Corr. I, 145 und Brief von 1648, Corr. V. 223 ff.).

Der menschliche Wille ist an die von Gott schon bestimmten Werte gebunden und folgt ihnen, wenn sie ihm vom Intellekt in klarer Erkenntnis geboten werden. Die Erkenntnis des Wertes ist also das Motiv seines Wollens, oder sollte es wenigstens sein. Der göttliche Wille erkennt aber nicht erst die Werte durch den Intellekt, um sie dann zu bejahen, er kann nicht durch sie bestimmt werden, weil er sie selbst erst bestimmt. Erkennen und Wollen sind bei Gott nicht getrennt, was er will, ist zugleich klare Erkenntnis: videre et velle ne sont qu'une meme chose (Corr. IV, 119).

So stellt sich für Descartes Gott als die alles bestimmende, durch nichts bestimmte Gesetzlichkeit überhaupt dar, die Normen des Guten und Wahren führen zum Begriffe der Norm schlechthin. Der göttliche Wille ist nichts anderes als die allgemeinste Idee des Wertes überhaupt, und bestimmt sich inhaltlich zu den einzelnen Werten des verum und bonum. Diese vom göttlichen Willen geschaffenen Werte sind absolut notwendig, ihr Setzen durch den Willen Gottes aber kann nicht mehr notwendig sein, sondern ist nur noch ein Wollen schlechthin: c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires et de le vouloir nécessairement ou d'être nécessité à le vouloir (Corr. IV, 118). Wie Kant einen Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen behauptete und das Sollen der Erkenntnis durch ein Sollen überhaupt begründete, so lehrt Descartes die Priorität des göttlichen Willens vor den Gesetzen der Logik, und zwar eine Priorität der ordo (resp. VI, oeuvr. VII, p. 432 Ad. et Ta.). Nur geschieht die göttliche Willenswirksamkeit[18]) in der Zeit und deshalb taucht die

---

Vollkommenheit der nur Gutes und Wahres Bestimmende; Unvollkommenheit also, d. h. Unwahres und Nicht-Gutes ist von ihm ausgeschlossen.

[18]) Hier kommt die Verwechslung von Ursache und Erkenntnisgrund wieder (vgl. Anm. 16) zum Vorschein: Die Gründung aller Einzelnormen im Begriffe der Norm überhaupt wird als die Willenswirksamkeit eines Wesens verstanden, und damit allerdings die Priorität der ordo zugleich auch eine Priorität der wirkenden Natur.

Frage des Andersseins der Normen auf, die unmöglich gewesen wäre, wenn Gott nicht als ein mit der Zeit behafteter lebendiger Schöpfer, sondern als ein zeitloses Sollen verstanden worden wäre.

So ergibt sich auch hier die Bedeutung des Gottesbegriffes für die Bestimmung des Wesens der Wahrheit. Zu diesem Probleme bringen die fünfte und sechste Meditation nicht viel neues mehr dazu. Die fünfte Meditation führt den ontologischen Beweis vom Dasein Gottes in etwas anderer Form als die dritte, indem gezeigt wird, daß im bloßen Begriffe des vollkommensten Wesens das Dasein schon eingeschlossen ist. Dieser Beweis ist stringent, wenn man zugibt, daß das Dasein eine Vollkommenheit ist. Dies ist aber auch im Descartischen Sinne nicht notwendig der Fall. Denn z. B. kann ich als Existierender wohl wahre Urteile erfassen, also Vollkommenheit erlangen, aber ich kann auch irren, d. h. Existenz kann wohl, muß aber nicht notwendig Vollkommenheit sein; Dasein ist nicht selbst ein Wert, sondern nur für Werte empfänglich. Damit wird aber auch der Schluß auf das Dasein Gottes hinfällig, weil die eine Prämisse, daß Existenz mit Vollkommenheit schlechthin gleichzusetzen ist, ungültig ist. Gott ist eben für Descartes noch nicht eine zeitlose mathematische Abfolge von Attributen wie bei Spinoza, sondern im Sinne der Renaissance zugleich auch die unermeßliche lebendige Fülle des Seins.

Die sechste Meditation führt nun den Nachweis der Existenz der körperlichen Dinge. Ich gehe nicht weiter darauf ein, bemerken will ich nur, daß auch hier wiederum die Wichtigkeit des Gottesbegriffes für die Wissenschaft, hier für die Physik erhellt. Gott nämlich als der ewige und unveränderliche Grund alles Seienden verbürgt die Konstanz der Bewegung und bestimmt als ordo ordinans die Gesetze dieser Bewegung. Aus dem Prinzip der veracitas Dei folgt nun, daß die in Gott gegründete rationale Erkenntnis zugleich eine Erkenntnis der gleichfalls von Gott gesetzten Naturgesetze ist: Naturerkenntnis ist Gotteserkenntnis, in der Entwicklungslinie des Descartischen Gottesbegriffes liegt der Spinozistische Deus sive natura.

Rezensionen.

Joh. Schroeter, Plutarchs Stellung zur Skepsis. Abh. z. Gesch. des Skeptizismus. Herausgegeben von A. Goedekemeyer. Heft 1. Leipzig 1911, Dietrichsche Verlagsbuchhandlung.

In gründlicher und klarer Weise erläutert der Verf., wie sich für Plutarch aus der Unsicherheit der sinnlichen und logischen Erkenntnis die Notwendigkeit intuitiver Gotteserkenntnis ergibt. Auch darin kann man ihm durchaus beistimmen, daß dieser nirgends aus Eigenem schöpft. Dagegen scheinen mir die neuen Quellen, die er für ihn erschlossen zu haben meint, nicht die richtigen zu sein. Daß die Skepsis Plutarchs durch die Pyrronische Schule irgendwie maßgebend beeinflußt sei, dafür genügen die Beweise, die er bringt, kaum. Am allerwenigsten der Hinweis auf den Buchtitel *περὶ τῶν Πύρρωνος δέκα τρόπων* im sogenannten Lampriaskatalog; denn weder über die Echtheit noch den Inhalt des Buches wissen wir etwas. Ebensowenig Plutarchs Umgang mit Ärzten, deren Schulverhältnis wir nicht kennen. De lat. viv. 1128a scheint zwar auf empirische Ärzte anzuspielen, aber von diesen ist schon Karneades beeinflußt (vgl. meine Dissertation S. 57), und das *λέγουσι* Plutarchs läßt dessen Stellung zu den Empirikern in der Schwebe. Nirgends erwähnt Plutarch die jüngeren Skeptiker oder auch nur ihre *τρόποι*. Seine skeptischen Wendungen können alle auf die akademische Schule, der er angehört, zurückgeführt werden. Seine Schrift gegen Kolotes, in der sich die meisten finden, hat Usener mit Wahrscheinlichkeit auf eine akademische Quelle zurückgeführt. Und während die Pyrroneer jeden Unterschied der Vorstellungen für die Erkenntnis leugneten, erkennt Plutarch einen solchen in bezug auf ihre Wahrscheinlichkeit mit den Akademikern an (vgl. S. 26 f.). Hier läßt sich der Verf. durch den Eifer der Begründung auch zu schiefen Auffassungen verleiten. Adv. Colot. c. 4 Anfang wird nicht das *οὐ μᾶλλον τοῖον ἢ τοῖον* der Pyrroneer verteidigt, sondern im Gegenteil nachgewiesen, daß Demokrit diesen Satz nicht billigte. Ebenso wird c. 24 die Ansicht der Kyrenaiker (*λέγουσι*) dargestellt, die doch nicht von Aenesidem beeinflußt sein konnten. Auch Plutarchs Stellung zum heraklitischen Fluß der Dinge ist nicht richtig dargestellt (S. 11 Nr. 19). Er überträgt nicht wie Aenesidem diesen auf die Erscheinungen, sondern sagt ausdrücklich, de orac. def. 432a *τῶν γεγονότων οὐδὲν ἔστιν*; die Seele ist es, die ihnen fälschlich ein Sein beilegt. Das deckt sich genau mit der Ansicht Platos. Wenn Plutarch de sera num. vind. 559 b den Fluß Heraklits ablehnt, so ist das einer der Widersprüche, die sich bei ihm häufig finden, zumal bei Verschiedenheit der

Zusammenhänge wie hier, und die zum Teil in dem Unterschied der Quellen ihre Erklärung finden. Der Verf. sucht ferner in sehr beachtenswerter Weise darzulegen, daß Plutarch die Lehre von den allgemeinen Begriffen dem Cicero verdanke. Die Übereinstimmung ist vorhanden. Aber weder glaube ich, daß Cicero diese Erweiterung der akademischen Erkenntnislehre gefunden, noch daß sie Plutarch von ihm entnommen hat. Wenigstens findet sie sich bei Antiochus (vgl. Cic. de fin. V 56, eine Stelle, die der Verf. S. 31 mit Unrecht für Cicero anführt).

Der zweite Teil der Abhandlung dient dem Nachweis, daß Plutarch sowohl in seiner Skepsis als in seiner Theologie in hervorragendem Maße von Philo Judaeus beeinflußt sei. Philos Abhängigkeit von Aenesidem lasse ich dahingestellt; über Plutarchs Stellung zu diesem habe ich mich schon geäußert. Daß dagegen die Ansichten der beiden Denker über die Offenbarung der Gottheit in der Mantik und Ekstase, über die Einheit Gottes und die Vermittlung durch Dämonen große Ähnlichkeit aufweisen, ist nicht zu leugnen, und wird seitens des Verfassers durch Parallelstellen, die auch im Ausdrucke verwandt sind, noch näher dargelegt. Auffallend aber ist, daß Plutarch den jüdischen Philosophen nirgends erwähnt. Dazu kommt, wie der Verfasser selbst nachweist, daß Plutarch oft unmittelbar auf Plato, der ja auch die Quelle Philos ist, zurückgeht. Endlich finden sich jene theologischen Anschauungen, die Plato noch fremd sind, bei den Neupythagoräern und den durch diese und Posidon beeinflußten Platonikern der Kaiserzeit, zu denen auch Plutarchs Lehrer Ammonios gehörte. So ist es mir wahrscheinlich, daß diese die gemeinsame Quelle für Philo und Plutarch waren. Aber gerade für die Erkenntnis dieser Vorstufe des Neuplatonismus werden die scharfsinnigen Darlegungen des Verf. von bleibendem Werte sein.

Robert Philippson (Magdeburg).

Ed. Zellers kleine Schriften. Unter Mitwirkung von H. Diels und K. Holl herausgegeben von Otto Lenze. Bd. 3. Berlin 1911, Georg Reimer. Mk. 14,—.

Dieser Band enthält Aufsätze Zellers über Theologie und Kirchenpolitik. Aber was ich von den Aufsätzen des zweiten über systematische Philosophie sagte, gilt auch von diesem: Zeller gehört nun selbst der Geschichte der Philosophie an und alles, was dazu beiträgt, seine wissenschaftliche Persönlichkeit erkennen zu lassen, ist somit auch für unser Archiv von Bedeutung. Zudem ist Zeller an die religiösen Probleme nicht nur von der geschichtlichen Seite herangetreten, sondern auch von der spekulativen; ja, so bedeutend seine Beiträge zur Kirchengeschichte sind, seine religionsphilosophischen Darlegungen stehen an Wichtigkeit hinter ihnen nicht zurück. Das, was er besonders in den Aufsätzen über die Annahme einer Perfektibilität des Christentums, und über das Wesen der Religion sagt, ist von bleibendem Werte und scheint mir an Feinheit und Schärfe begrifflicher Analyse das Bedeutendste, was er auf theoretischem Felde geschaffen hat. Aber auch sonst sind diese Aufsätze für die Geschichte der Philosophie ertragreich, da sie in musterhafter Weise

die religionsphilosophischen Anschauungen seiner Vorgänger darstellen und kritisieren.

Der Anhang bringt uns vor allem die Gedächtnisrede Diels in der Akademie der Wissenschaften, eine Rede, die mit Zellerscher Klarheit die Entwicklung, Eigenart und Bedeutung des Verstorbenen zeichnet. Sehr dankenswert sind dann das nach Jahren geordnete Verzeichnis sämtlicher Zellerscher Schriften und die beiden Register zu Band I—III. So haben sich der Herausgeber dieser kleinen Schriften Zellers und seine Mitarbeiter auch um die Geschichte der Philosophie ein bleibendes Verdienst erworben.

Robert Philippson (Magdeburg).

J. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 5. Auflage. Herausgegeben von K. Vorländer. (Philosoph. Bibl. 44.) Leipzig, F. Meiner, 1912. 3,80 M.

Der Text schließt sich im ganzen an den der Külpeschen Akademie-Ausgabe an, nur ist Vorländer öfters im Anschluß an die Kantische Handschrift zu deren Gunsten von diesem Text abgewichen; er verzeichnet diese Varianten am Ende der Einleitung. Ein genaues Sachregister ersetzt die Einführung in den Inhalt. Die Einleitung berichtet über das Entstehen des Werkes, über seinen Erfolg bei den Lesern, über seine Eigenart; dann folgen einige Bemerkungen über textphilologische Fragen. Ein Anhang bringt die Ergänzungen aus der Handschrift Kants, wie sie die Akademie-Ausgabe schon enthielt. Wertvolle Anmerkungen, zum Teil im Anschluß an Külpe, geben Erläuterungen. Im ganzen also eine sehr empfehlenswerte Ausgabe. Otto Braun.

Hugo Kaufmann, Die Unsterblichkeitsbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850—1900. Ein Beitrag zur Gesch. d. Philos. im 19. Jahrhundert. (Studien zur Philosophie und Religion, ed. Stölzle, 10. Heft.) Paderborn, Schöningh, 1912. (XII u. 352 S.)

Um eine Übersicht über die Leistungen der katholischen Philosophie in den letzten Jahrzehnten zu geben, bespricht Kaufmann in eingehender Weise die Literatur über ein Grundproblem dieser Philosophie, das Unsterblichkeitsproblem. Seine Arbeit schließt sich damit an die von Staab über die Gottesbeweise an. Mit einer bewundernswerten Gründlichkeit werden die verschiedenen Beweise durchgesprochen, nachdem die verschiedenen Auffassungen von Unsterblichkeit dargelegt sind. Die Literatur ist wohl erschöpfend verarbeitet. Schade, daß so viel tüchtige Arbeit an die Lösung einer unlösbaren Aufgabe gesetzt worden ist. Otto Braun.

Martin Grabmann, Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. (Sammlung Kösel 60.) Kempten, Jos. Köselsche Buchhandlung, 1912. (VIII u. 168 S.) 1,00 M.

Der jüngst durch einen Ruf nach Wien ausgezeichnete Verfasser entwirft zuerst in klarer Schilderung ein Bild der Persönlichkeit des Thomas, er bespricht Lebensgang, Lebenswerk, wissenschaftliche Individualität, Quellen

und Kampf der Lehre. Dann folgt eine Darstellung der Gedankenwelt, die sich um möglichste Objektivität bemüht und den ausgebreiteten und schwierigen Stoff in souveräner Weise meistert. Die Gliederung ist geschickt: Denken und Sein — Glauben und Wissen, Gottes Dasein und Wesen, Gott und die Welt, Natur der menschlichen Seele, das geistige Erkennen des Menschen, System der Ethik, Staats- und Gesellschaftslehre, Christentum und Kirche. Den Schluß bilden „Winke und Wege zum wissenschaftlichen Verständnis des Thomas". Otto Braun.

Sophus Hochfeld, Das Künstlerische in der Sprache Schopenhauers. Leipzig, J. A. Barth, 1912. (170 S.) 5,00 M.

Daß viele großen Philosophen auch Künstler gewesen sind, ist durchaus richtig, und daß bei Schopenhauer das Künstlerische eine besonders große Rolle spielt, ebenso. Er war ein glänzender Stilist, und die vorliegende Studie über seine Sprache ist mit Freude zu begrüßen, da sie einen wesentlichen Beitrag zur Erkenntnis dieses Denkers liefert. Daß Hochfeld seinen Helden ein wenig übertrieben lobt und gar keinen Sinn für die Sprache bei Kant, Fichte, Schelling und Hegel zeigt, ist entschuldbar. Ich kann ihm aber nicht darin zustimmen, daß man Kant nur studiert und nicht liest — es gibt viele Schriften von Kant, die von hohem künstlerischen Reiz sind! Und Schelling schreibt oft wundervoll! Fichtes Satz: Das Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich das teilbare Nicht-Ich entgegen, dünkt mich weder unschön noch unverständlich für einen Philosophen, der den Zusammenhang mit der Kantischen Lehre kennt. Und wenn Hochfeld das Gedicht „Morgen im Harz" von Schopenhauer (S. 70 f.) als hochkünstlerisch preist, so kann ich ihm gar nicht folgen — das ist nach meinem Gefühl miserable Poesie mit schlechten Reimen, stockendem Rhythmus, Umstellungen, Apostrophierungen usw. Aber abgesehen von dieser etwas krassen Verteilung von Licht und Schatten in der Schrift ist sie sehr gründlich und mit gutem stilistischen Gefühl abgefaßt. Der Maßstab der Beurteilung wird Schopenhauers eigenen Forderungen entnommen, die zunächst entwickelt werden. Dann schließt sich die Besprechung seiner Darstellungskunst an, wobei Satzbau und Wortwahl in gleicher Weise beachtet werden. Ergänzende Betrachtungen über Variabilität des Tones, Wortreichtum, Steigerung usw. schließen das Hauptstück. Ein Anhang von 70 S. gibt wertvolle Zusammenstellungen über selbstgeprägte Termini, Besonderheiten, Alliterationen, Wortspiele, Methaphern, Schimpfwörter, Fremdwörter usw. Die absprechenden Urteile über Fichte, Schelling und Hegel sind chronologisch nach seinen Schriften geordnet — so hat man eine leichte Übersicht über all die Liebenswürdigkeiten. Otto Braun.

Gustave le Bon, Psychologie der Massen. Autorisierte Übersetzung von Rud. Eisler. 2. verb. Auflage. Leipzig, Dr. W. Klinkhardt, 1912. (Philosophisch-psychologische Bücherei II.) (XV u. 157 S.)

Es ist mit Freude zu begrüßen, daß dieses geistvolle Werk in 2. Auflage erscheinen kann. Mit feinem Blick und tiefdringenden Verstehen entwirft Verfasser diese Massenpsychologie und öffnet einem den Blick für die Vorgänge

in der Massenseele. Ein besonders „modernes" Problem ist damit aufgeworfen und zum Teil gelöst. Und das alles ohne Riesenapparat und ohne Schwerfälligkeit mit einer Eleganz der Untersuchung und Darstellung, wie sie eben nur die Franzosen aufbringen können. Natürlich ist mit dieser Art die wissenschaftliche Aufgabe nicht voll erledigt — aber wichtige Einsichten und Anregungen sind gewonnen. Nach einer kurzen Einleitung über „Die Ära der Massen" folgt das erste Buch über „Die Massenseele". Die kennzeichnenden Merkmale der „psychologischen Masse" werden aufgewiesen, Gefühl und Moral, Ideen, Urteils- und Einbildungskraft der Massen, religiöse Formen ihrer Überzeugungen werden dargestellt. Das 2. Buch handelt von den Anschauungen und Überzeugungen der Massen, wobei das Kapitel über die Führer der Massen und ihre Überzeugungsmittel besonders wichtig und interessant ist. Das letzte Buch bringt „Klassifikation und Beschreibung der verschiedenen Arten von Massen". Die von Eisler gut übersetzte Arbeit sei bestens empfohlen.

Otto Braun.

Ernesto Caffi, Nietzsches Stellung zu Macchiavellis Lehre. Ein literarisch-philosophisches Essai. Wien, Selbstverlag, 1912. (46 S.)

Caffi entwickelt einige grundlegende Anschauungen Macchiavellis und Nietzsches, vergleicht sie miteinander und konstatiert eine weitgehende Übereinstimmung. Der Begriff des Übermenschen, der Wille zur Macht, die Bewertung von christlicher Moral und Religion usw. — in allen diesen Problemen und Problemlösungen sind die beiden Geister einander verwandt. Caffi hat nur die verschiedenen Epochen in Nietzsches Denken nicht genug berücksichtigt, und namentlich auch die ganz verschiedenen Fassungen des Übermenschenbegriffes, wie sie R. Richter vorzüglich aufgewiesen, vernachlässgit. Sonst erweist sich Caffi als belesen und feinsinnig.

Otto Braun.

Max Walleser, Der ältere Vedānta. Geschichte, Kritik und Lehre. Heidelberg, Carl Winter, 1910. (82 S.)

Walleser wendet in dieser sehr gründlichen und gelehrten Schrift die Methode der historischen Kritik zum ersten Male auf die Anfänge der Vedānta an. Er weist z. B. nach, daß „nicht ein einzelner Lehrer, namens Gauḍapada, Urheber des Traktates ist, sondern daß dieser in dem Bewußtsein der Zeitgenossen und der Nachwelt lange Zeit lediglich als grundlegendes Werk einer Schule, aber nicht als Erzeugnis eines bestimmten Verfassers galt" (6). Ferner wird gezeigt, daß um die Mitte des 6. Jahrhunderts, wenn nicht früher, die Gaudapadi schon bestand, „und in diese Zeit wird man wohl auch den Anfang des Vedāntasystems anzusetzen haben" (19). Als wichtigstes Ergebnis wird bezeichnet, daß die Gaudapadi der älteste aller erhaltenen Vedāntatexte ist (22). Der Vedānta in seiner ältesten Gestalt ist eine eigenartige, aber organische Verschmelzung des brahmanischen Monismus mit dem Negativismus der buddhistischen Systeme (36). Im zweiten Abschnitt geht Walleser auf die Lehre des älteren Vedānta ein und berichtet über die erkenntnistheoretischen Ansichten, über die Beweise für den Illusionismus, über das

Ichproblem, über die Bewußtseins-Immanenz der Zeit, über das Individuationsproblem usw. Der Höhepunkt des Systems wird durch den Nachweis der vollständigen Prädikatslosigkeit des Absoluten erreicht (69). Dem absoluten Selbst ist Bewegung und Tätigkeit fremd — das Absolute objektiviert sich in irrealen Zuständen, wenn es die Vielheit hervorbringt (72). Die Überwindung alles Individuellen ist daher allein erstrebenswert. „Der Indifferentismus ist das letzte Wort des Vedânta" (74). Dieser aber erscheint vor allem auch ethisch äußerst bedenklich (81). Otto Braun.

Die mittlere Lehre des Nāgārjuna. Nach der tibetischen Version übertragen von Max Walleser. Heidelberg, Carl Winter, 1911 (188 S.)

Diese Arbeit bildet den 2. Teil des Werkes „Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung". Der vorliegende Text ist ein Denkmal des jüngeren Buddhismus, der sich in weiterem Maße mit theoretischen Problemen beschäftigte und zum Verneinen alles Seienden vorschritt, ja, zum Negativismus wurde, der Sein und Nichtsein gleichermaßen verneinte. Diese Lehre vom „mittleren Weg" hat sich in ihrer rechten Fassung in metrischen Texten erhalten; und Walleser legt sie hier in deutscher Übertragung gemeinsam mit ihrem ältesten Kommentar des Nagarjuna vor. Er hat dazu die Texte in Petersburg, Berlin und Paris benutzt, ein Anhang verzeichnet Varianten der Ausgaben von Pobala und Peking. Otto Braun.

F. D. Schleiermacher, Werke. Auswahl in 4 Bänden. II. Bd.: Entwürfe zu einem System der Sittenlehre, nach den Handschriften Schleiermachers neu herausgegeben und eingeleitet von Otto Braun. (Philos. Bibliothek 137.) F. Meiner, Leipzig 1913. XXX, 700 S.

Durch diesen zweiten Band wird die seit 1910 erscheinende Auswahl der philosophischen Werke vollständig. Dieser Band bringt eine kritische Edition der Originalhandschriften zum System der Sittenlehre, die sich im Besitz der Literaturarchiv-Gesellschaft Berlin befinden. Die bisherigen Drucke von Schweizer und Twesten waren unvollständig, ungenau und gaben subjektive Auswahlen. Die neue Ausgabe hat zum erstenmal in chronologischer Reihenfolge alles gedruckt, was Schleiermacher geschrieben hat. Namentlich das Brouillon 1805/06 war bisher nur zum kleinen Teil gedruckt, auch von den andern Manuskripten fehlte manches, besonders von den zahlreichen Randbemerkungen. Letztere wurden, soweit möglich, datiert. — Diesen Manuskripten fügte H. Nohl-Jena den neuen Abdruck eines bisher verschollenen Aufsatzes von Schleiermacher (Versuch einer Theorie des geselligen Betragens) hinzu. Einleitung und ausführliches Sachregister ergänzen den Band.

Otto Braun.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Barth, H., Descartes Begründung der Erkenntnis. Bern, Drechsler.

Bergmann, E., Platner und die Kunstphilosophie des 18. Jahrhunderts. Leipzig, Meiner.

Bernays, P., Über den transzendentalen Idealismus. Göttingen, Vandenhoeck.

Birven, H. C., Kants transzendentale Deduktion. Berlin, Reuther.

Buchenau, A., Kants Lehre vom kategorischen Imperativ. Leipig, Meiner.

Dreiling, R., Der Konzeptualismus in der Universallehre des Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole). Münster, Aschendorff.

Drews, A., Geschichte des Monismus im Altertum. Heidelberg, Winter.

Eicken, H., Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. 2. Aufl. Stuttgart, Cotta.

Gebhardt, C., Schopenhauer-Bilder. Frankfurt, Baer.

Guyau, J. M., Erziehung und Vererbung. Leipzig, Kröner.

Hegel: Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Herausg. von G. Lasson. Leipzig, Meiner.

Kabitz, W., Über eine in Gotha aufgefundene Abschrift des von S. König in seinem Streite mit Maupertius und der Akademie veröffentlichten, seinerzeit für unecht erklärten Leibnizbriefes. Berlin, Reimer.

Lebede, H., Locke und Rousseau als Erzieher. Berlin, Lehmann.

Lotze, H., Geschichte der Ästhetik in Deutschland. Leipzig, Meiner.

Neumark, D., Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. Berlin, Reimer.

Richter, G., Spinozas philosophische Terminologie. Leipzig, Barth.

Rohner, A., Das Schöpfungsproblem bei Maimonides, Albertus Magnus und Thomas v. Aquin. Münster, Aschendorff.

Schleiermacher: Entwürfe zu einem System der Sittenlehre. Herausg. von O. Braun. Leipzig, Meiner.

Steinmann, H., Über den Einfluß Newtons auf die Erkenntnistheorie seiner Zeit. Bonn, Cohen.

Schwarz, H., Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. Heidelberg, Winter.

Wentscher, M., Lotzes Leben und Werke. Heidelberg, Winter.

B. Englische und amerikanische Philosophie.

Cunn, J., The political philosophy of Burke. London, Arnold.

Descartes philosophical Works. Cambridge, The University Press.

Hackforth, B., The authorship of the Platonic Epistles. Manchester, The University Press.

Mills, L., Our own religion in ancient Persia. Chicago, Open Court Publishing.

C. Französische und belgische Literatur.

Bayet, A., La causuistique chrétienne contemporaine. Paris, Alcan.

Cochin, D., Descartes. Paris, Alcan.

Diès, A., La transposition platonicienne. Louvain, Institut supérieur de philosophie.

Fonsegrive, G., Rousseau. Paris.

Geny, R., Questions d'enseignement de la philosophie scolastique. Paris, Beauchesne.

Lemaire, P., Fr. Bacon. Paris, Bloud.

Picavet, F., Essais sur l'histoire générale et comparée des theologies et des philosophies médiévales. Paris, Alcan.

Reverdin, X., La notion d'experience d'après W. James. Paris, Fischbacher.

Wallerand, G., Les oeuvres de Siger de Courtrai. Louvain, Institut supérieur de philosophie.

D. Italienische und spanische Literatur.

Croce, Saggio sullo Hegel. Laterza, Bari.

Pasquale d'Ercole, La logica aristotelica, la logica Kantiana ed Hegeliana e la logica matematica con acenno alla logica Indiana. Torino, Bocca.

Tauro, G., Aristide Gabelli nella storia del pensiero italiano. Rivista d'Italia.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. B. 151. H. 1. Vorbrodt, W. James' Philosophie. Buchenau, Zur Neubegründung des kritischen Idealismus. Schunke, Prüfung des von Häckel vertretenen Monismus. Dunkmann, Der Religionsbegriff Schleiermachers in seiner Abhängigkeit von Kant.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. Bd. XXXVII. H. 2. Hartung, Die Bedeutung der Schelling-Okenschen Lehre für die Entwicklung der Fechnerschen Metaphysik. Jodl, Hume und sein neuester Darsteller.

Zeitschrift für positivistische Philosophie. Bd. 1. H. 2. Boruttau, Über den jetzigen Stand unserer Kenntnisse von den Elementarfunktionen des Nervensystems.

Philosophisches Jahrbuch. B. XXVI. H. 3. Endres, Studien zur Geschichte der Frühscholastik: Gerard von Czánad.

Imago. Bd. II. H. 3. Rank, Die Nacktheit in Sage und Dichtung. Sadger, Über das Unbewußte und die Träume bei Hebbel.

The philosophical Review. Vol. XXII, 4. Lalande, Philosophy in France 1912. Lovejoy, Error and the new realism.

The Monist. Vol. XXIII, 3. Garbe, Christian elements in the Mahābhārata, excepting the Bragavadgetā. Jourdain, Robert Hooke as a precursor of Newton. Poincaré, The new mechanics. Focke, History of Plant Hybrids. Powell, The books of primeval history. Pratelle, The french Newton.

The American Journal of Psychology. Vol. XXIV, 3. Smith, Luther's early development in the light of Psychoanalysis.

The Hibbert Journal. Vol. XI, 4. Giffert, Christianity in the light of its history. Smith, A new light on the relation of Peter and Paul. Badham and Conybeare, Fragments of an ancient gospel used by the cathars of Albi.

Revue philosophique. 1913, 8. A. H. D., De Descartes à James.

—, 9. Foucault, Les revues allemandes de psychologie 1910.

Revue de philosophie. 1913, 9. Véronnet, Les hypothèse cosmogoniques. Diès, Un nouveau commentaire d'Aristote.

Revue de Métaphysique et de Morale. 1913, 4. Colonna d'Istria, L'influence du moral sur le physique d'après Cabanis et Maine de Biran. Parodi, Le problème religieux dans la pensée contemporaine. Heimsoeth, Sur quelques rapports des Règles de Descartes avec les Méditations. Robet, L'école de Chicago et l'instrumentalisme.

Revue Neo-Scolastique. 1913, 79. Cochez, L'esthétique de Plotin. Pelzer, Godefroid de Fontaines. Les manuscrits de ses Quolibets conservés à la Vaticane et dans quelques autres bibliothèques. De Wulf, Le mouvement néoscolastique.

Rivista di Filosofia. 1913, 2—3. Varisco, La filosofia di Schopenhauer. Faggi, La genesi storica della logica aristotelica.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Feßler, Fr., Benutzung der philosophischen Schriften Ciceros durch Lactanz. Leipzig, Teubner.

Friedrich-Bausch, Wundts psychologische Grundlegung der Geisteswissenschaften. Freiburg, Günther.

Kern, Fr., Humana Civilitas. Eine Dante-Untersuchung. Leipzig, K. F. Koehler.

Kroll u. Skutsch, Julii Firmici materni matheseos libri VIII. Fasc. II. Leipzig, Teubner.

Guyau, J. M., Erziehung und Vererbung. Eine soziologische Studie. Leipzig, Kröner.

Löwenheim, L., Die Wissenschaft Demokrits und ihr Einfluß auf die moderne Naturwissenschaft. Hrsg. von Leop. Löwenheim. Berlin, Simion Nf.

Maack, F., Elias Artista redivivus. Berlin, Barsdorf.

Münch, Ph., Die Beichte des Verführers. Roman. Leipzig, Born.

Plessner, H., Die wissenschaftliche Idee. Heidelberg, Winter.

Pollack, W., Perspektive und Symbol in Philosophie und Rechtswissenschaft. Berlin, Rothschild.

Riezler, K., Die Erforderlichkeit des Unmöglichen. München, G. Müller.

Ruge, A., Die Philosophie der Gegenwart. III. Literatur 1911. Heidelberg, Weiß.

Schenke, H., Marci Antonini imperatoris in semet ipsum libri XII. 2 Teile. Leipzig, Teubner.

Skopek, K., Die Begründung einer idealen Weltanschauung. Berlin, Simion Nf.

Weinstein, M. B., Entstehung der Welt und der Erde. 2. Aufl. Leipzig, Teubner.

B. Französische Literatur.

Bidez, J., Vie de Porphyre. Gand (Leipzig, Teubner).

Reverdin, H., La notion d'expérience d'après James. Genf, Georg.

C. Englische Literatur.

Offroy de la Mettrie, Man a machine. Chicago, Open Court Publ. Co.

D. Italienische Literatur.

Gredt, P. J., De cognitione sensuum externorum. Rom, Desclée.

Irenaeus, P., Praelectiones philosophiae moralis. Ebd.

Marcone, R., Historia philosophiae. Vol. I. Ebd.

Verso la fede (Bibl. di studi religiosi N. 4) Scritti di R. Mariano, De Sarlo E. Comba etc. Rom.

129.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XX. Band, 2. Heft.

VIII.

Über Herbarts Lehre von intelligiblem Raume.

Von

Dr. **Branislav Petronievics.**

Herbarts Lehre von intelligiblem Raume stellt eine der merkwürdigsten und schwierigsten metaphysischen Lehren dar[1]). Die Schwierigkeiten dieser Lehre rühren im wesentlichen einerseits davon her, daß in ihr der Versuch einer rein begrifflichen Konstruktion des Raumes gemacht wird, und anderseits von der zwitterhaften Stellung, die der intelligible Raum in bezug auf die objektive Realität nach Herbart hat. Außer „starren Linien", die als diskrete Reihen von Punkten rein begrifflich konstruiert werden, soll der intelligible Raum auch stetige Linien enthalten, deren begriffliche Konstruktion aber auf Widersprüche führt. Der intelligible Raum soll weiter einerseits eine ganz subjektive Begriffsbildung sein, der in der Welt der realen Wesen (der „Dinge an sich") keine Realität zukommt, und anderseits insofern eine „objektive" Bedeutung haben, inwiefern die Welt der realen Wesen von der menschlichen und jeder Intelligenz überhaupt notwendigerweise unter dieser Form gedacht werden muß.

---

[1]) Das Schwierige der obigen Lehre Herbarts erkennt ausdrücklich auch ein so ausgezeichneter Kenner der Geschichte der neueren Philosophie an, wie es J. Ed. Erdmann ist, dessen großes Werk, in dem insbesondere die nachkantischen Systeme der neueren Philosophie präzis und genügend ausführlich dargestellt sind, leider zu wenig gelesen wird. „Die Synechologie — — möchte wohl die schwierigste Partie der Herbartschen Metaphysik sein, sie enthält die Grundzüge einer Philosophie der Mathematik, so wie die Fundamente der Naturphilosophie" (J. Ed. Erdmann, „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie", Bd. III, 2. Abt. 1853. S. 238).

In der vorliegenden Abhandlung stelle ich mir zur Aufgabe, Herbarts Lehre von intelligiblem Raume einer eingehenden Darstellung und kritischen Prüfung zu unterwerfen. Ich will daher die Abhandlung in drei Teile einteilen. Im ersten Teile wird die Konstruktion des intelligiblen Raumes zur Darstellung gelangen, und das Mangelhafte dieser Konstruktion sowohl in bezug auf den von Herbart selbst dabei verfolgten Zweck wie in bezug auf die Konstruktion eines realen diskreten Raumes, auf welche die Herbartsche Konstruktion eigentlich führen sollte, nachgewiesen werden. Im zweiten Teile wird die Frage nach der objektiven Realität des intelligiblen Raumes behandelt werden, wobei wir die Ansichten und die Verbesserungsversuche der namhaftesten älteren Herbartianer berücksichtigen werden. Im dritten Teil wird die Bedeutung der Herbartschen Konstruktion des intelligiblen Raumes für Mathematik und Philosophie zur Sprache gebracht werden.

I.

Herbarts Lehre von intelligiblem Raume findet sich in ausführlicher Form dargelegt in seinem größeren metaphysischen Werke „Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre“ 2. Teil 1829 §§ 245—264 und ganz kurz in den „Hauptpunkten der Metaphysik“ 1808 §§ 6—7. Außerdem findet sich eine übersichtliche, obgleich kurze, Konstruktion der starren und stetigen Linie in Herbarts naturphilosophischer Abhandlung „Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica“ 1812 §§ 17—22; schließlich wird in Herbarts „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie“ 1813 § 160 die Konstruktion der stetigen Linie und des Irrationalen kurz wiederholt, im übrigen aber die Konstruktion des intelligiblen Raumes als bekannt vorausgesetzt. Wir werden uns im folgenden auf die ausführliche Konstruktion der „Allgemeinen Metaphysik“ stützen, die kürzeren Konstruktionen der „Hauptpunkte“ sowie der „Theoriae de attractione“ nur da berücksichtigen, wo sie von jener abweichen oder wo sie irgendwie präziser sein sollten[2]).

[2]) Ich zitiere die Seiten nach der Hartensteinschen Ausgabe der sämtlichen Werke Herbarts. A. M. ist die Abkürzung von „Allgemeine Metaphysik“, „Hp. d. M.“ von „Hauptpunkte der Metaphysik“, „Th. d. a.“ von „Theoriae de attractione etc.“, „L. z. E.“ von „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie“.

Die Konstruktion des intelligiblen Raumes beginnt Herbart mit der Konstruktion der geraden Linie. Den Ausgangspunkt dieser letzteren Konstruktion bildet der folgende „einfache" Gedanke: zwei einfache Wesen, A und B, können zusammen, sie können aber auch nicht zusammen sein (A. M. § 245 S. 159). Sind sie nicht zusammen, dann sind sie (Herbart meint es offenbar: zunächst oder im Anfang der Konstruktion) nicht als räumlich entfernte voneinander zu denken — denn dies hieße, sie in einen vorrätigen Raum setzen — sondern sie sind in strengem Sinne als aneinander gelegen zu denken (A. M. § 246 S. 166 f. und § 249 S. 171), mit andern Worten, sie sind als absolut unmittelbar miteinander sich berührende Punkte zu denken[3]). Denken wir sie aber zusammen, dann können wir dies in zwiefacher Weise tun: entweder denken wir uns A zusammen mit B oder B zusammen mit A. Im ersten Falle bietet A den Ort dem B, im zweiten B den Ort dem A. Statt aber das wirkliche Wesen A in B und das wirkliche Wesen B in A zu denken, sollen wir nach Herbart hierbei nur das leere Bild des A in B und das leere Bild des B in A denken, da es sich ja um die bloße Denkmöglichkeit ihres Zusammens, nicht um ihr wirkliches Zusammensein handelt (A. M. § 245 S. 160). Auf diese Weise entstehen vier Begriffe: A und B als reale Wesen und zwei leere Bilder des A und des B, deren Verhältnis wir in Fig. 1 veranschaulichen wollen, worin die realen Wesen (A, B) durch erfüllte und ihre Bilder durch leere Punkte (A_1, B_1) dargestellt sind.

Fig. 1.

Die weitere Konstruktion der Geraden geschieht folgendermaßen. Das reale Wesen A ist mit dem B als wirklich verbunden zu denken, sodaß an seinem früheren Orte nur das leere Bild des B zurückbleibt, und mit dem wirklichen B sowohl das wirkliche A wie das leere Bild des A zusammen ist (A. M. § 245 S. 160 f.). Diesen dritten Schritt in der Herbartschen Konstruktion der geraden Linie ver-

[3]) In den Hp. d. M. § 7 S. 26 sagt Herbart: „Setze man der Einfachheit wegen nur zwei Wesen: so hat man auch nur zwei Orte. Diese sind völlig außereinander; aber ohne alle Distanz. Sie sind aneinander." Und in Th. d. a. § 18 S. 544: „Spatii intelligibilis elementum sive notio principalis, est τὸ Extra absque distantia: cui nomen imponemus contigui (des Aneinander)."

anschaulichen wir in Fig. 2. Der vierte Schritt wird darin bestehen, daß B von A gesondert wird, so daß an seinem früheren Orte nur A und das leere Bild des A zurückbleibt. Mit dem B, das nun allein steht, läßt sich offenbar wiederum A resp. das leere Bild des A zusammendenken (es ist dies das zweite leere Bild des A), so daß nunmehr (A. M. § 245 S. 168 f.) fünf Begriffe entstanden sind, drei leere Bilder und zwei reale Wesen (Fig. 3). Man vereinige nunmehr wiederum das reale A mit dem realen B, sodaß an dem früheren Orte des A nur das leere Bild A_1 zurückbleibt, man sondere dann wiederum das reale B von dem realen A usw., so ist es leicht einzusehen, daß durch

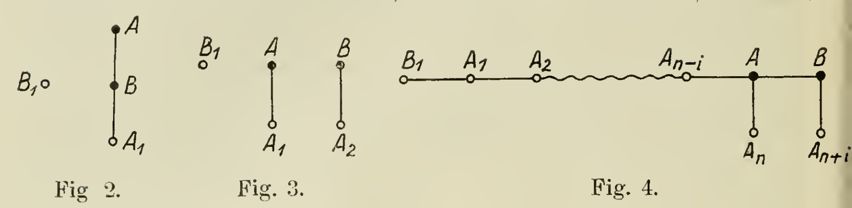


Fig. 2. Fig. 3. Fig. 4.

dieses Verfahren (Vereinigung des A mit B und Sonderung des B von A) n leere Bilder entstehen werden, von denen das erste dem B, alle die übrigen dem A angehören (Fig. 4). Auch ist es einleuchtend (A. M. § 245 S. 163), daß das Verfahren schlechthin ins Unendliche fortgesetzt werden kann (Fig. 4, in der durch Sonderung des B von A das $n + 1$ — te leere Bild des A entsteht.)

Da die leeren Bilder von A und B ebenso einfach wie A und B selbst sind, und da wir auf die Qualität von A und B keine Rücksicht nehmen (A. M. § 245 S. 164), so sind jene leere Bilder als vollkommen gleiche leere Punkte zu betrachten, sodaß die entstehende Reihe von Bildern eine Reihe von einfachen leeren Punkten darstellt, die so absolut unmittelbar aufeinander folgen, daß jeder Punkt genau (d. h. ganz, vollständig und unumgänglich) zwischen dem vorhergehenden und dem nachfolgenden liegt (A. M. § 248 S. 170). Die Reihe stellt also eine gerade diskrete Strecke dar, oder, wie sie Herbart nennt, ein starre Linie[4]) (starr nennt sie Herbart — A. M. § 249 S. 171f. — im Gegensatz zu der fließenden kontinuierlichen Linie, deren

[4]) Es ist nur ein Unterschied in der Terminologie, wenn Herbart der diskreten Strecke den Namen der starren Linie gibt. Denn diskret wäre diese Linie nach Herbart dann, wenn ihre sukzessiven Punkte nicht aneinander wären, sondern zwischen solche Punkte andere Punkte geschoben werden könnten (A. M. § 249 S. 171).

Punkte — vgl. weiter unten — ineinandergreifen). Daß die Linie auch in umgekehrter Richtung ins Unendliche fortsetzbar ist, ist leicht auf Grund des umgekehrten Verfahrens (der Vereinigung des B mit A und der Sonderung des A von B) einzusehen (A. M. § 245 S. 164 f.). Auch steht uns nach Herbart frei, nachdem einmal die Konstruktion der Linie fertig ist, auf ihr die realen Wesen A und B zu setzen, wohin man will und in jede beliebige Entfernung (A. M. § 250 S. 172).

Was gegen diese Herbartsche Konstruktion der intelligiblen geraden Linie vorzubringen ist, besteht in folgendem. Erstens ist es unrichtig, daß das Aneinander zweier einfachen Punkte eine gerade Strecke resp. das Element einer solchen bilden kann. Denn einfache Punkte haben keine verschiedenen Seiten, die sie einander zukehren könnten, die elementare aus zwei einfachen Punkten bestehende Strecke setzt aber offenbar solche verschiedene Seiten an den einfachen Punkten voraus, da in ihr der eine Punkt in einer bestimmten Richtung in bezug auf den andern gegeben ist [5]). Nichts hindert aber vorauszusetzen, daß zwei solche Punkte außereinander sind (miteinander nicht zusammenfallen), obgleich dieses Außereinander ein richtungsloses sein muß. Fügt man nun zu einem von diesen zwei Punkten (N und A, vgl. Fig. 5) einen dritten (B) so hinzu, daß er sich mit dem andern (mit A) nicht absolut unmittelbar berührt, dann werden die zwei voneinander getrennten Punkte (A und B) ganz wohl eine elementare räumliche Strecke bilden können. Dies ist die Konstruktion der elementarsten räumlichen Strecke, die ich in meiner neuen diskreten Raumlehre gemacht habe [6]). Auch ist es klar, daß man aus lauter leeren Punkten eine solche Strecke nicht zu bilden vermag, da die Distanz zwischen den zwei getrennten Punkten A und B, die die Endpunkte der elementaren Strecke AB

N
A B
Fig. 5.

[5]) Dieses Argument gegen die Zusammensetzung der Linie aus einfachen Punkten hat bekanntlich Aristoteles vorgebracht (vgl. Physik, Buch VI, Kap. 1). Dasselbe habe ich ausführlich besprochen in meiner Abhandlung: „Über die Größe der unmittelbaren Berührung zweier Punkte“ in den „Annalen der Naturphilosophie“, Bd. IV 1905, S. 264 ff. Vgl. auch meine „Prinzipien der Metaphysik, I. Bd. 2. Abt. Die realen Kategorien und die letzten Prinzipien“, Heidelberg 1912, S. 432 f.

[6]) Diese Raumlehre findet sich dargelegt in meinem metaphysisch-mathematischen Werke „Prinzipien der Metaphysik. I. Bd. 1. Abt. Allgemeine Ontologie und die formalen Kategorien. Mit einem Anhang: Elemente der neuen Geometrie“, Heidelberg 1904.

sind, selbst einen leeren Punkt darstellen muß, demnach sowohl der ihr entsprechende außerräumliche Trennungspunkt N (dem ich den Namen des realen Negationsaktes gebe), wie die beiden durch sie getrennten einfachen Punkte notwendigerweise reale Punkte sein müssen[7]. Aus lauter leeren Punkten läßt sich also die diskrete Strecke gar nicht konstruieren, jeder leere Punkt in einer solchen Strecke muß zwischen zwei realen liegen.

Die Herbartsche Konstruktion der geraden Linie enthält aber noch andere Schwierigkeiten. Nach ihr soll nicht der einfache Punkt, sondern das Aneinander zweier solchen Punkte das räumliche Element der geraden Linie bilden (A. M. § 259 S. 194 f.)[8]. In diesem Falle wird aber die räumliche Größe einer aus mehreren Punkten bestehenden Geraden eine unbestimmte. Besteht eine solche Gerade aus drei Punkten, dann soll ihre Größe nach Herbart offenbar 2 betragen (denn sie enthält zweimal das Aneinander). Da aber das Aneinander keine Distanz darstellt und demnach seine Größe restlos in der Summe der zwei Punkte, aus denen es besteht, aufgeht, so müßte in Wahrheit die Größe einer solchen Geraden gleich $1\frac{1}{2}$ gesetzt werden, was jedoch der Unteilbarkeit des Aneinander widerspricht[9]. Allerdings hat Herbart mit seiner Behauptung insofern das Richtige getroffen, inwiefern in der Tat in dem einfachen realen Punkte das Element der extensiven Größe einer diskreten Strecke nicht bestehen kann, sondern nur in der leeren einfachen Distanz, die zwischen zwei solchen Punkten liegt[10].

Schließlich ist die Herbartsche Konstruktion der diskreten Geraden auch innerlich unhaltbar. Dieselbe beginnt mit dem Aneinander

---

[7]) Denn zwischen zwei leeren Punkten könnte es zwar (und müßte es) einen dritten geben, da dieser aber selbst ein leerer Punkt ist, so würde es zwischen demselben und jedem von den zwei ersten wiederum einen dritten leeren Punkt geben usf. in infinitum.

[8]) Vgl. auch Th. d. a. § 19 S. 545: „Quantum extensionis dico summam τοῦ Extra, quam distinctius etiam vocare licet numerum τοῦ Extra absque distantia“.

[9]) Vgl. darüber und über die übrigen formell möglichen Systeme der diskreten Geometrie meine angeführte Abhandlung in den „Annalen der Naturphilosophie“, Bd. IV S. 249 f.

[10]) Die logischen Schwierigkeiten, die in dem Begriffe der einfachen Distanz zweier eine elementare Strecke bildenden realen Punkte liegen, habe ich endgültig behoben in meinen „Prinzipien der Metaphysik, I. Bd. 2. Abt usw.“ S. 437—445.

zweier realer Wesen und endet mit einer Reihe von leeren Punkten, für die das Dasein dieser realen Wesen in Wahrheit ein ganz gleichgültiges wird[11]). Ein so widerspruchsvolles Resultat konnte nur auf Grund widerspruchsvoller Schritte bei jener Konstruktion entstehen. In der Tat, die leeren Bilder der einfachen Wesen, deren sich Herbart dabei bedient, beruhen auf einem bloßen Wortspiel. Soll ich in dem Orte des realen einfachen Wesens A das reale Wesen B gegeben denken, so kann es sich hierbei nur um das wirkliche Gegebensein des B in A handeln, d. h. ich kann mir nur das wirkliche B in A denken, nicht ein leeres Bild des B. Die reine Möglichkeit des B in A ist also ein bloßes Wort und demnach auch die leeren Bilder von A und B[12]).

Nicht besser steht es mit der kurzgefaßten Konstruktion der diskreten Geraden, die Herbart in den „Hauptpunkten der Metaphysik" gibt. Denn obgleich viel einfacher, enthält sie doch ebenfalls die leeren Bilder. Sie beginnt mit dem Aneinander zweier realer Wesen (vgl. die Anm. 3) und fährt fort: „Behalte man das Aneinander; setze aber, da der Ort den Wesen zufällig ist, eins in den Ort des andern: so entsteht dem zweiten Wesen ein dritter Punkt (einfacher Punkt des einfachen Wesens). Der zweite Punkt liegt nun gerade zwischen dem ersten und dritten, weil für die letzten noch kein anderer Übergang vorhanden ist, als ganz und gar durch den zweiten. — Dasselbe aus demselben Grunde fortgesetzt: ergibt eine unendliche, starre, gerade Linie; zwischen je zwei bestimmten Punkten endlich teilbar; fähig, nach der entgegengesetzten Seite (welche bestimmt wird durch das mögliche Setzen des zweiten in den Ort des ersten) völlig auf gleiche Weise unendlich verlängert zu werden" (Hp. d. M. § 7 S. 26). Indem Herbart das reale Wesen A an den Ort des Wesens B versetzt, bleibt der frühere Ort des A leer, und dieser leere Ort kann in Gedanken festgehalten werden nur als das leere Bild des A. Indem dann weiter das reale Wesen A an den neuen Ort des Wesens B gesetzt, dieses letztere um einen weiteren Ort nach vorwärts gerückt und dieser

---

[11]) Zwar behauptet Herbart, daß die starre Linie alle Bedeutung verliert und sich in eine ganz leere beziehungslose Einbildung verwandelt, wenn man von A und B ganz abstrahiert (A. M. § 253 S. 181), aber die Linie als solche ist für Herbart doch nur eine Summe von leeren einfachen Punkten.

[12]) Wie schwer es Herbart fällt, die begriffliche Berechtigung der leeren Bilder plausibel zu machen, zeigen seine gewundenen Ausführungen darüber in A. M. § 245 S. 160.

Prozeß immer wieder erneuert wird, entsteht die starre Gerade als eine Reihe von leeren Bildern des A, während nach der vorigen Konstruktion das leere Bild des B den Anfangspunkt dieser Reihe bildete[13]). Obgleich die gegenwärtige Konstruktion also eine viel einfachere ist, enthält sie doch dieselben Fehler wie die vorige.

Die Schwierigkeiten und die Fehler der Herbartschen Konstruktion des intelligiblen Raumes werden noch größer bei dem Übergang von dem ein- zu dem zweidimensionalen Raume, von der Geraden zur Ebene (der Gedanke der nichteuklidischen Geometrie liegt Herbart ganz ferne). Bei der Annahme von nur zwei realen Wesen A und B liegt keine Möglichkeit, aus dem Gebiete der diskreten Geraden herauszutreten. „Denn jeder Punkt unserer Linie stellt die Möglichkeit ihres Zusammen, je zwei nächste Punkte stellen das einfache Nicht-Zusammen, und jedes Paar getrennter Punkte jede beliebige Vervielfältigung des Nichtzusammen deutlich vor Augen. Umgekehrt, jede beliebige Entfernung des A und B ist eine Distanz auf der Linie AB" (A. M. § 253 S. 181). Erst mit dem Gegebensein eines dritten realen Wesens C sind wir nicht nur berechtigt, sondern auch genötigt, die bisherige Konstruktion zu überschreiten, da C ein selbständiges Wesen ist und demnach nicht im mindesten an eine Konstruktion gebunden, deren Anlaß von A und B ausging (ib)[14]). „Wir setzen also C außer der Linie AB: vorausgesetzt, es sei nicht zusammen, weder mit A noch mit B. Eigentlich haben wir noch keinen Zwischenraum zwischen C und den andern beiden: da jedoch schon der Begriff jeder beliebigen Entfernung, als eines solchen Nichtzusammen, aus welchem der Übergang ins Zusammen frei steht, aus dem vorigen bekannt ist; so kann auch die Frage: ob C mit A und B zugleich aneinander sein könne, umgangen, und C gleich in irgendwelche Entfernungen von beiden gestellt werden" (A. M. § 253 S. 181 f.).

Diese Worte Herbarts enthalten den Grundfehler seiner Konstruktion der intelligiblen Ebene und zugleich einen von den Grundfehlern in der ganzen Konstruktion des intelligiblen Raumes. Muß

---

[13]) Auch die Konstruktion der starren Geraden in Th. d. a. § 21 S. 546 fängt mit dem leeren Bild des A an.

[14]) G. Hartenstein sagt in seinen „Problemen und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik" 1836, S. 318, abweichend von Herbart, daß das dritte reale Wesen C auch in der Linie AB gedacht werden könnte, ja daß diese Linie auch aus lauter realen Wesen bestehen könnte.

die Konstruktion der geraden Linie mit dem Aneinander zweier realer Wesen beginnen, dann muß offenbar auch die Konstruktion der Ebene mit dem Aneinander von drei realen Wesen beginnen[15]. Herbart macht aber bei seiner Konstruktion der intelligiblen Ebene einen begrifflichen Sprung, indem er nicht von der Elementarstrecke zweier realen Wesen, sondern von der aus leeren einfachen Punkten bestehenden diskreten Geraden ausgeht, in der die realen Wesen einen gleichgültigen Ort besitzen. Dieser Sprung ist wiederum durch die fehlerhafte Konstruktion der Geraden selbst verschuldet. Wir verfolgen zunächst die Konstruktion der intelligiblen Ebene im einzelnen, und kommen dann auf deren Grundfehler noch einmal zurück.

Die Konstruktion der intelligiblen Ebene wird, wie gesagt, damit eingeleitet, daß C sofort in eine Entfernung von A und B gesetzt wird, die größer als das einfache Aneinander ist. Diese Entfernungen sollen nach Herbart fürs erste auch selbst starre Linien sein, wie es die Linie AB ist: „denn wir kennen noch keine andern Linien: und wir dürfen nicht springen" (A. M. § 253 S. 182). Indem wir die Ausführungen Herbarts über die Sätze, daß zwei Gerade einen gemeinsamen Punkt haben, daß es nur ein Lot von einem Punkte außerhalb einer Geraden auf diese gibt, daß zwischen zwei Punkten nur eine Gerade möglich ist, daß zwischen zwei Punkten die Gerade die kürzeste Linie ist (A. M. §§ 253—256 S. 182—189), sowie die Sätze über die Parallelen, die Winkelsumme im Dreieck und die Ähnlichkeit der Dreiecke (A. M. § 257 S. 189—191) hier ganz beiseite lassen und von seinen im Zusammenhang mit diesen Sätzen dargelegten Ansichten über den Richtungsbegriff (welche zeigen, daß Herbart in bezug auf diesen letzteren Begriff nicht zur vollen Klarheit gelangt ist) nur das Allernotwendigste berücksichtigen, gehen wir gleich auf seine Konstruktion der stetigen Linie über.

Steht die den Punkt C mit dem Punkte A der Geraden AB verbindende Gerade senkrecht auf AB (Fig. 6), dann wächst die Größe der rechtshin abwärts vom Lote stehenden Hypotenusen (resp. der den Punkt C mit den rechts von A liegenden Punkten der diskreten Geraden AB verbindenden geraden Linien) mit der Zumischung des

---

[15]) Es ist interessant zu erwähnen, daß Hartenstein (a. a. O.) die Konstruktion der Linie AC mit einem Aneinander beginnt, er setzt aber C in dieses Verhältnis nur in bezug auf A.

Rechts in ihrer Richtung[16]) (A. M. § 257 S. 189 im Zusammenhang mit § 256 S. 189 und § 255 S. 185 f.). Es entsteht nun die Frage, ob alle diese Hypotenusen möglich seien. Diese Frage zerfällt nach Herbart (A. M. § 259 S. 194) in zwei verschiedene Spezialfragen: ist jede einzelne Hypotenuse an sich und für sich allein möglich? können sie nebeneinander bestehen?

Die Antwort auf die erste Frage ist eine positive. Denn jede einzelne Hypotenuse liegt zwischen zwei gegebenen Endpunkten (dem Punkte C und einem Punkte auf AB) eingeschlossen und jede ist, nach dem pythagoreischen Lehrsatze[17]), eine bestimmte Funktion der beiden Katheten, deren Richtungen in sie eingehen (A. M. § 259 S. 194—195). Da aber nach dem pythagoreischen Lehrsatze die Hypotenuse in den allermeisten Fällen inkommensurabel mit ihren Katheten ist, so können wir diese inkommensurablen Linien nicht mehr als starre Linien betrachten. Ist z. B. die Größe der Kathete Aμ gleich 3 (d. h. enthält Aμ drei Aneinander) und ebenso die der Kathete AC gleich 3, dann ist die Größe der Hypotenuse $\mu C = 3\sqrt{2} = 4{,}24$, die Hypotenuse μC enthält also vier einfache Aneinander und einen Bruchteil eines solchen, mit andern Worten, wir können in der Richtung der Linie μC, von μ angefangen, vier einfache Punkte hineinschieben, die im Verhältnis des einfachen Aneinander zueinander stehen, während der letzte dieser vier Punkte mit dem Punkte C nicht mehr im Verhältnis des einfachen Aneinander stehen, sondern teilweise in diesem Punkte liegen wird (da er ja nur dann ganz außerhalb desselben liegen würde, wenn ihre „Distanz" gleich 1 wäre). Da es nunmehr unbestimmt ist, wo dieser Bruchteil des Aneinander auf einer inkommensurablen Hypotenuse liegen soll, so gibt es auf ihr keinen Teil, wo man ein echtes Aneinander zweier

[16]) Der Einfachheit halber habe ich hier die Gerade AC senkrecht zu AB angenommen. Bei Herbart (A. M. § 254 S. 184 f.) ist sie zunächst geneigt zu AB angenommen (und Hartenstein verteidigt — a. a. O. Anmerkung S. 322 — ausdrücklich die letztere der ersteren Konstruktion gegenüber), und erst nachträglich wird die Senkrechte AC als reine von AB unabhängige Richtung deduziert (A. M. § 255 S. 185 f.).

[17]) Den Beweis des pythagoreischen Lehrsatzes aus der Ähnlichkeit der Dreiecke erwähnt Herbart A. M. § 174 S. 31 und gibt noch einen besonderen Beweis auf Grund der Differentialrechnung in § 175 S. 33 f. In § 259 S. 195 bemerkt Herbart ausdrücklich, „daß Differentiale nicht zu verwechseln sind mit dem Aneinander im Raume".

Punkte setzen könnte, es ist also die ganze Linie an jeder Stelle als fließend zu betrachten (A. M. § 261 S. 199), jede inkommensurable Hypotenuse ist also eine stetige Linie[18]).

Auf die zweite Frage ist die Antwort ebenfalls eine positive. Denn wäre sie negativ, dann entstünde die Frage, welche von den Hypotenusen zu behalten und welche zu verwerfen sei? „Denn wenn jede, einzeln genommen, und für sich, möglich ist: wo ist denn ein Grund des Vorzugs, den eine vor den andern gelten machen könnte? (A. M. § 260 S. 196.)

An diese Konstruktion der stetigen Geraden knüpft Herbart die Konstruktion der stetigen Kreislinie und der stetigen Ebene an. Die erste von diesen Konstruktionen geht von dem Satze aus, daß es, im Gegensatz zu dem Aneinander als der kleinsten Strecke, keinen kleinsten Winkel gibt, weil alle Punkte der Linie AB mit C (Fig. 6) geradlinig verbunden sind und man unendlich viele Hypotenusen durchlaufen muß, um von CA zu CD, der Parallelen zu AB zu gelangen. Der Winkel zwischen CD und der Hypotenuse wird dabei immer kleiner, und wer glauben würde, dabei einen kleinsten Winkel erreicht zu haben, der braucht nur noch ein einziges Aneinander mehr auf der Tangente AB (AB ist Tangente des Winkels

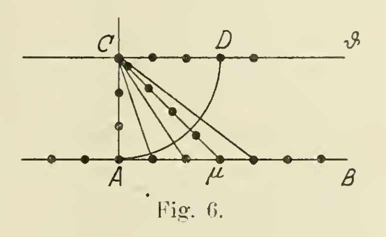


Fig. 6.

[18]) Noch klarer unterscheidet Herbart in Th. d. a. (vgl. auch L. z. E. § 160) den Begriff der Distanz zweier festen Punkte von dem Begriffe der „Größe der Ausdehnung" (quantum extensionis). „Qantum extensionis — — probe distinguendum esse contendo a distantia quaecunque" (§ 19 S. 545). „Intervallum, sive distantia determinata, pendet a punctis distantibus — —" (§ 20 S. 545). „Concurrunt sane duae notiones, scillicet intervalli et quanti extensionis, quarum neutra pendet ab altera, sed utraque per se est definienda" (§ 21 S. 546). Um das Widersprechende, das in dem Begriffe der stetigen Linie liegt, wenn deren Größe durch das quantum extensionis ausgedrückt wird, hervorzuheben, setzt Herbart die inkommensurable Distanz $= a + b\sqrt{-1}$, worin a das quantum extensionis und $b\sqrt{-1}$ ($\sqrt{-1}$ ist das Zeichen des Widerspruchs) den Bruchteil des Aneinander bedeutet (§ 21 S. 547). Der Begriff der stetigen Linie entsteht durch Aufhebung des Unterschieds zwischen Distanz und dem quantum extensionis („Neglecto discrimine inter quantum extensionis et intervallum, exoritur continuum geometricum" § 22 S. 547).

DCA resp. auf ihr liegen die Tangenten der Winkel μ CA, wenn μ als beweglicher Punkt gedacht wird) zurückzulegen, um einen kleineren zu finden (A. M. § 258 S. 192).

Zu dem Winkel gehört die Kreislinie. Auf jeder der Hypotenusen, die offenbar desto dichter liegen, je größer sie werden, läßt sich ein Radius der Kreislinie abschneiden, so daß diese ebenso viele Punkte enthalten wird, wie viele Radien es gibt. Der Bogen des Quadranten DCA enthält somit unendlich viele Punkte, die nicht gleich dicht liegen. „Da jedoch die ungleiche Dichtigkeit der Punkte auf dem Bogen lediglich davon abhängt, welchen Radius man als den ersten, oder als Lot auf die Tangente betrachte; und dies bei allen Radien gleich möglich ist: so versteht sich von selbst, daß man jene ungleiche Drehung, welche aus dem gleichmäßigen Fortschritte auf der Tangente entsteht, durch Abstraktion beiseite setzt: und den Winkel sich gleichmäßig öffnen läßt. Gewiß aber ist nun keine Öffnung die kleinste, sondern jede solche Drehung, welche einem bestimmten Aneinander entspricht, ist schon zu groß, und muß als ein Sprung angesehen werden. Die Kreislinie besteht also gar nicht aus Punkten, wenn sie auch daraus entsteht; denn diese Punkte fließen so vollkommen ineinander, daß an gar keine Sonderung derselben zu denken ist." (A. M. § 258 S. 193.) Auf diese Weise entsteht die Kreislinie als eine absolut kontinuierliche Linie, in der die Punkte überall gleich dicht verteilt sind: „und man hat hier das eigentlichste Continuum, das nur irgend vorkommen kann" (ib.).

Die Konstruktion der stetigen Ebene stellt eine Synthese der beiden vorhergehenden Konstruktionen der stetigen Geraden und der stetigen Kreislinie dar. Die Richtungen des ersten Quadranten in Fig. 6 sind gemischt aus unterwärts und rechts (der Richtung CA und der Richtung AB), die des zweiten aus oberwärts und rechts, die des dritten aus oberwärts und links und die des vierten aus unterwärts und links, wenn AC und CD über C und AB über A fortgesetzt gedacht werden (A. M. § 262 S. 199 f.)[19]). „Es ist nun klar, daß der Mittelpunkt (C) des Kreises zwiefach ein-

[19]) Vgl. auch Hartenstein, a. a. O. S. 329 f. Hartensteins Konstruktion der Ebene weicht von derjenigen Herbarts insofern ab, inwiefern er die Stetigkeit der Hypothenusen in Fig. 6 erst nachträglich berücksichtigt und aus dieser Figur zunächst einen Kreis mit unendlich großen Durchmessern resp. die unendliche in sich zurücklaufende Kreislinie gewinnt.

geschlossen ist. Er liegt mitten auf zwei Durchmessern zugleich, nämlich auf den beiden, deren einer das Rechts und Links, der andere das Unterwärts und Oberwärts darstellt. Er liegt also auch mitten zwischen den vier Endpunkten; und überhaupt zwischen je zwei Punkten, die man rechts und links, oben und unten annehmen möchte. Es ist aber leicht, diese von zweien Durchmessern auf unendlich viele auszudehnen". (A. M. § 262 S. 200.) Daß in dem Kreise unendlich viele konzentrische Kreislinien bestehen, folgt unmittelbar aus der möglichen Verkürzung des Radius (ib.); auch liegt jede Sehne innerhalb des Kreises (A. M. § 262 S. 201), und es läßt sich jede Figur innerhalb des Kreises zeichnen (A. M. § 262 S. 202). „Die Möglichkeit aller geraden Linien zwischen irgendwelchen Punkten der Figur ist alsdann durch den Kreis und seine Sehnen dergestalt vorgezeichnet, daß alle neuen Konstruktionen nur die vorigen wiederholen. Und diese gesamte, schon vorrätige Möglichkeit, welche aus der Mischung zweier Richtungen hervorging, ist die Ebene." (ib.)

Wir betrachten nunmehr zunächst Herbarts Konstruktion der stetigen Geraden. Daß jede von den Hypotenusen in Fig. 6 als eine wirklich bestehende Linie anzusehen ist, hat Herbart richtig eingesehen. Daß aber die inkommensurablen unter ihnen als stetige Geraden anzusehen sind, ist eine ganz falsche Schlußfolgerung, die nur aus dem oben erwähnten Grundfehler seiner Konstruktion des zweidimensionalen Raumes entspringt. Wenn wir das reale Wesen C nicht in eine beliebige Entfernung von A setzen, sondern auch hier mit dem Aneinander beginnen, dann läßt sich C entweder nur mit A, oder sowohl mit A wie mit B in das Verhältnis des Aneinander bringen, wobei A und B selbst als in diesem Verhältnisse stehend gedacht werden müssen.

Im ersten Falle sind zwei Spezialfälle zu unterscheiden: entweder wird C auf derselben Geraden, nur in entgegengesetzter Richtung in bezug auf A, liegen, die A und B bilden (Fig. 7), oder die Elementargeraden AC und AB werden einen Winkel so bilden, daß ein Dreieck ABC entsteht, in dem die Seite CB größer ist als das einfache Aneinander (Fig. 8). Da der reale Punkt C in dieser Figur, wenn wir in diesem Spezialfalle bei dem bloßen Dreiecke bleiben würden, verschieden entfernt von B gedacht werden könnte, seine Entfernung von diesem

Fig. 7.

Fig. 8.

also eine unbestimmte wäre, so müssen wir hier einen vierten Punkt D hinzufügen, und zwar selbstverständlich so, daß er sich wiederum nur mit B und C im Verhältnis des Aneinander befindet. Dann brauchen wir nur noch vorauszusetzen, es sei BC=AD und die Unbestimmtheit der Entfernung des C von B (und des D von A) hat aufgehört (Fig. 9). Durch Hinzufügung neuer realer Punkte in derselben Weise werden neue einfache Quadrate (denn Fig. 9 stellt offenbar ein einfaches Quadrat dar) entstehen, und zwar so, daß um einen Punkt herum vier solche Quadrate gegeben sind:

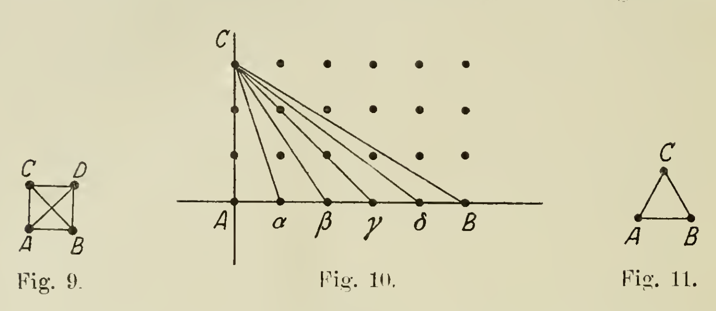


Fig. 9. Fig. 10. Fig. 11.

auf diese Weise entsteht die quadratische Ebene (Fig. 10), die die eine der zwei möglichen Formen[20]) des ausgebreiteten diskreten zweidimensionalen Raumes darstellt.

Im zweiten Falle bekommen wir zunächst ein gleichseitiges Dreieck (Fig. 11), in dem jede Seite eine Elementargerade darstellt, es ist dies also das einfachste Dreieck, das sich denken läßt. Dieses einfache Dreieck stellt zugleich den einfachsten zweidimensionalen Raum dar (dem ich den Namen des unausgebreiteten zweidimensionalen Raumes gebe). Durch Hinzufügung neuer realer Punkte in der Weise, daß jeder solche Punkt mit zwei von den schon gegebenen aneinander ist, werden neue einfache Dreiecke entstehen, und zwar werden dabei um einen Punkt herum sechs solche Dreiecke liegen: auf diese Weise entsteht die dreieckige Ebene, welche die zweite mögliche Form des ausgebreiteten zweidimensionalen Raumes darstellt (vgl. Fig. 12).

Wir haben der Einfachheit halber die dreieckige und die quadra-

[20]) Die dritte mögliche Form, die dreieckig-quadratische (vgl. über dieselbe den Anhang „Elemente der neuen Geometrie“ zu meinen „Prinzipien der Metaphysik, I. Bd. 1. Abt.“ 1904, S. 384), lassen wir hier außer Betracht.

tische Ebene soeben auf Grund der Herbartschen Voraussetzung deduziert, daß zwei reale Punkte, die aneinander liegen, eine elementare Raumstrecke bilden können. Da dies, wie wir wissen, nicht der Fall sein kann, so müssen wir jene Deduktion insofern berichtigen, inwiefern wir hinzufügen müssen, daß die Berührung zweier eine Elementargerade bildenden realen Punkte nicht in absolutem, sondern nur in räumlichem Sinne eine unmittelbare sein kann (d. h. diese Berührung ist die kleinstmögliche im Raume). Nur ein Blick auf die Fig. 10 und 12 zeigt uns nun, daß es in diskretem Raume

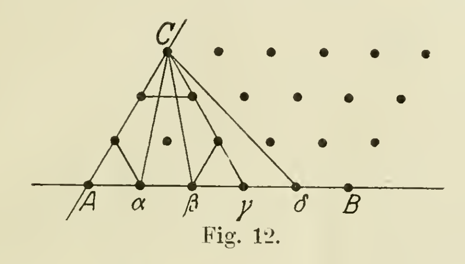


Fig. 12.

außer den Elementargeraden, deren reale Punkte in der Distanz 1 voneinander abstehen, auch solche gibt (z. B. $C\alpha$, $C\beta$, $C\delta$), deren Punkte in einer mehr als 1 betragenden Distanz voneinander abstehen: im Gegensatz zu der unmittelbaren Berührung der Punkte jener ersten nennen wir die Berührung der Punkte (denn um Berührung handelt es sich in beiden Fällen in dem Sinne, daß es zwischen zwei solchen Punkten keinen dritten im Raume gibt) dieser zweiten Elementargeraden die mittelbare[21]. Steht aber einmal dieser Unterschied zwischen unmittelbaren und mittelbaren Berührungen der realen Punkte im diskreten Raume fest, dann ist es klar, daß die Hypotenusen rechts von AC in Fig. 10 und 12 wirkliche Geraden sind, deren Elementargeraden entweder mittelbare oder unmittelbare Berührungen darstellen (so besteht die Hypotenuse $C\gamma$ in Fig. 12

[21]) Mittelbar nenne ich diese Berührung deshalb, weil sie für sich nicht bestehen könnte, sondern durch die unmittelbare vermittelt ist. Auch kann man die unmittelbare Berührung, da ihr ein realer außerräumlicher Punkt entspricht, die reelle nennen, während im Gegensatz dazu die mittelbare als imaginär zu bezeichnen ist, welche Namen dann auch auf die entsprechenden Elementargeraden und die aus diesen bestehenden Geraden zu übertragen sind. Vgl. darüber meine „Prinzipien der Metaphysik usw. I. Bd. 1. Abt.“ 1904, S. 266 f.

aus Elementargeraden, deren Berührungen unmittelbare sind, während die Hypotenusen $C\alpha$, $C\beta$ und $C\delta$ in beiden Figuren Elementargeraden mit mittelbaren Berührungen sind, die Hypotenuse $C\gamma$ in Fig. 10 aus solchen Elementargeraden zusammengesetzt ist). Da nun eine mittelbare Berührung ihrer Größe nach in bezug auf die unmittelbare Berührung nach dem pythagoreischen Lehrsatz sowohl kommensurabel wie inkommensurabel sein kann (so ist $C\alpha$ in Fig. 10 gleich $\sqrt{10}$, $C\delta = 5$), so gilt dasselbe auch für die Hypotenusen in bezug auf die Katheten. Hieraus müssen wir umgekehrt schließen, daß Herbarts Behauptung, die inkommensurablen Hypotenusen seien, im Gegensatz zu den Katheten, als diskreten Geraden, als stetige Linien aufzufassen, eine vollkommen grundlose ist und nur als ein aus dem Grundfehler seiner Konstruktion des zweidimensionalen Raumes entspringender Irrtum anzusehen ist. Sobald einmal die Existenz der mittelbaren Berührung im diskreten Raume anerkannt ist[22]), sind die Hypotenusen darin, und zwar sowohl die kommensurablen wie die inkommensurablen, als diskrete Linien vorhanden.

Ist aber einmal die Diskretheit der Hypotenusen in Fig. 10 und 12 anerkannt, dann ist es unmittelbar klar, daß von dem Gegebensein einer Kreislinie in diesen Figuren keine Rede sein könne. Denn auf den Hypotenusen rechts von AC lassen sich offenbar von C aus keine dem CA gleiche Radien abschneiden, da die Endpunkte dieser Radien zwischen zwei eine imaginäre Elementargerade bildende reale

---

[22]) Die Schwierigkeit, die Existenz dieser Berührung anzuerkennen, rührt nur von der Gewohnheit unseres gewöhnlichen Vorstellens her, zwischen zweien Punkten des Raumes, die voneinander entfernt sind, stets andere Punkte resp. eine stetige geradlinige Strecke hineinzuschieben. Sobald wir uns aber dieser Gewohnheit bei zweien sich unmittelbar berührenden Punkten entschlagen haben, liegt kein Grund mehr vor, bei den mittelbar sich berührenden ihr noch anzuhängen. Nur der Grundfehler, den Herbart bei seiner Konstruktion des zweidimensionalen Raumes begeht, zwingt ihn, dieser Gewohnheit insofern anzuhängen, inwiefern er zwischen zwei solchen Punkten zunächst eine starre, und da dies nicht immer gelingen will, eine stetige Linie hineinschiebt. Der Abstand zweier sich berührender Punkte im diskreten Raume muß eben begrifflich als ein reines Verhältnis aufgefaßt werden. Daß man auch im kontinuierlichen Raume den Abstand zweier Punkte als ein reines Verhältnis auffassen und wie man darauf eine Definition der Geraden gründen kann, vgl. darüber H. Schotten, „Inhalt und Methode des planimetrischen Unterrichts" I. Bd. 1890. S. 302 und 305 f.

Punkte fallen würden, zwischen zwei solchen Punkten aber keine realen Punkte mehr im diskreten Raume existieren. Daß aber mit dem Fortfall der Kreislinie auch die stetige Ebene fortfällt, ist ohne weiteres klar[23]).

Herbarts Konstruktion der intelligiblen Ebene enthält aber auch einen inneren Widerspruch, der aus dem Grundfehler dieser Konstruktion entspringt. Nach ihm lassen die Konstruktionen der stetigen Geraden, der stetigen Kreislinie und der stetigen Ebene nicht den mindesten Zweifel darüber übrig, „daß auch diejenigen Begriffe, in denen das Widersprechende der Kontinuität seinen Sitz aufschlägt, noch ebenso fest und regelmäßig zusammenhängen als andere, die keinem Bedenken unterliegen. Daher nun ist das Continuum, wenn nicht dessen Ansprüche über die natürlichen Grenzen hinaus getrieben werden, auch gar kein Gegenstand des Tadels: vielmehr eine für Geometrie und Metaphysik ganz unentbehrliche Vorstellungsart" (A. M. § 261 S. 197). Allen diesen Konstruktionen soll aber diejenige der starren Linie zugrunde liegen und ohne dieselbe logisch (oder metaphysisch) nicht denkbar sein. Dieser Forderung wird Herbart bei der Konstruktion der stetigen Geraden noch gerecht, weil ja solche Geraden als Hypotenusen in den rechtwinkligen Dreiecken (der Fig. 6) auftreten, deren Katheten diskrete Geraden sind. Bei den beiden andern Konstruktionen wird ihr aber Herbart untreu, wodurch dieselbe in Wahrheit auch bei der ersten Konstruktion aufgehoben wird. Indem Herbart die stetige Kreislinie als eine überall gleich dichte Menge von (einander teilweise durchdringenden) Punkten auffaßt, geht darin der Begriff der starren Linie und der mit ihr im Zusammenhang stehende Begriff der ungleichmäßigen Öffnung des Winkels (μ CA in Fig. 6) ganz verloren, es wird an Stelle der ungleich dichten Kreislinie, die offenbar einzig und allein aus dem Festhalten an der deren Konstruktion zugrunde gelegten starren Linie resultieren würde, in völlig willkürlicher und unmotivierter Weise die überall gleich dichte Kreislinie unterschoben. Aus dieser folgt dann die stetige Ebene, die ebenfalls eine überall gleich dichte Menge von (teilweise einander durchdringenden) Punkten ist, in

[23]) Interessant ist es zu erwähnen, daß Hartenstein (a. a. O. S. 341) die Möglichkeit einer von der Herbartschen abweichenden Konstruktion der Ebene ausdrücklich ablehnt.

der aber die starren Linien vollständig aufgehoben sind. Und indem so Herbart die starre Gerade in der stetigen Ebene vollkommen aufhebt, steht seine Konstruktion der Ebene in ihrer Vollendung mit dem Ausgangspunkte dieser Konstruktion im Widerspruch, und dies ist der oben erwähnte innere Widerspruch, den wir in dieser Konstruktion aufweisen wollten.

Obgleich nun in der stetigen Ebene die starre Linie nicht mehr besteht, so ist doch eine begriffliche Spur dieser Linie indirekt auch darin insofern vorhanden, inwiefern der spezifische Widerspruch resp. die spezifische Eigenschaft, die nach Herbart dem Kontinuum zukommt, nur auf Grund des Begriffs der starren Linie verständlich ist. Es ist dies der Widerspruch der teilweisen Durchdringung einfacher Punkte des Continuums, ein Widerspruch, zu dem Herbart nur gelangt, indem er die imaginären Hypotenusen in Fig. 6 aus denselben reellen Elementargeraden konstruieren will, aus denen die reellen Katheten bestehen, der aber in dem streng gefaßten Begriffe des räumlichen Continuums gar nicht anzutreffen ist. Daß in dem stetigen Raume, wenn derselbe rein für sich betrachtet wird, und nicht auf einen diskreten Raum in unerlaubter Weise aufgepfropft wird, keine Notwendigkeit für eine partiale Durchdringung der einfachen Punkte vorliegt, läßt sich leicht nachweisen. Wird der stetige Raum, z. B. die stetige Gerade, als ein Continuum in absolutem Sinne betrachtet, d. h. als ein Continuum, in dem die ausgedehnten Teile nicht voneinander getrennt sind (vgl. Fig. 13), dann sind in demselben

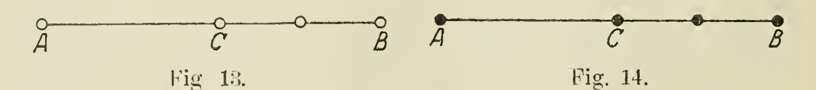


Fig. 13. Fig. 14.

keine wirklichen einfachen Punkte gegeben (wir können uns solche darin nur in fiktiver Weise denken, daher sind sie in Fig. 13 durch leere Kreise dargestellt), hier kann also von einer partialen Durchdringung der Punkte keine Rede sein. Wird der stetige Raum aber als ein Continuum in relativem Sinne betrachtet, d. h. als ein inkonsekutives Diskretum (d. h. als ein Raum, in dem die ausgedehnten Teile voneinander — durch einfache Punkte — getrennt sind[24]), dann sind in demselben zwar wirkliche ein-

[24]) Vgl. darüber meine Schrift „Die typischen Geometrien und das Unendliche", Heidelberg 1907, S. 5 f.

fache Punkte vorhanden, aber zwischen zwei solchen Punkten ist stets ein dritter (und eine unendliche Menge von solchen) vorhanden[25]), nirgends kommen also die einfachen Punkte selbst miteinander in Berührung, und von einer partialen Durchdringung derselben kann wiederum keine Rede sein (vgl. Fig. 14, in der die wirklich zu denkenden Punkte durch erfüllte Kreise dargestellt sind).

Wir kommen schließlich auf Herbarts Konstruktion des dreidimensionalen Raumes zu sprechen. Wie die Konstruktion des zweidimensionalen von einem dritten realen Wesen C ihren Ausgangspunkt nahm, so fängt die der dreidimensionalen mit einem vierten realen Wesen D an, welches außerhalb der konstruierten Ebene zu verlegen ist. Die Linie AD braucht nicht mehr wie AC eine starre Linie zu sein, da uns stetige Linien schon gegeben sind. Auch der Begriff des Lotes ist uns bekannt. „Und es versteht sich nun von selbst, daß ein Lot von D auf die Ebene, wo es im Punkte P eintreffen mag, zugleich auf allen Radien des Kreises um P senkrecht stehen muß, damit es dem ganzen System der in der Ebene möglichen Richtungen fremd sei. — — Dem Punkte D ist es zufällig, nur mit A in der Ebene gradlinig verbunden zu sein. Jeder Punkt in beliebiger Entfernung von P, demnach jeder Punkt eines Kreises um P, kann ebenso gut mit D durch eine Gerade verknüpft werden. Dies macht D zur Spitze eines Kegels; oder vielmehr aller möglichen Kegel für alle mögliche konzentrische Kreise um P." (A. M. § 263 S. 202 f.) Vom Kegel ist der Übergang zur Kugel analog wie beim Kreise zu machen, und der dreidimensionale Raum als das vollkommene Continuum ist gewonnen.

Es ist leicht einzusehen, daß sich bei dieser Konstruktion der Grundfehler der Konstruktion des zweidimensionalen Raumes wiederholt. Denn es muß offenbar auch hier von dem Aneinander des realen

---

[25]) Auch die fiktiven Punkte der Fig. 13 sind so verteilt, daß zwischen zwei Punkten stets ein dritter resp. eine unendliche Menge von solchen vorhanden ist. Der einzige Unterschied, der in dieser Hinsicht zwischen Fig. 13 und 14 gefunden werden könnte, besteht vielleicht darin, daß die Mächtigkeit der fiktiven Punktmenge der Fig. 13 jedes bestimmte Alef überschreitet, während die Mächtigkeit der reellen Punktmenge der Fig. 14 einem bestimmten Alef entspricht. Über den Begriff der Mächtigkeit des Continuums, sowie über das Raum- und Zahlcontinuum vgl. meine Schrift „Die typischen Geometrien und das Unendliche" 1907, S. 76—87.

Wesens D mit A, B und C ausgegangen werden. Hier sind nun drei Fälle zu unterscheiden: entweder steht D nur mit einem, oder mit zwei oder mit all den drei realen Wesen im Verhältnis des Aneinander. Von den verschiedenen Spezialfällen, die in jedem von diesen drei Fällen möglich sind, erwähnen wir hier nur die wichtigsten. Die vier realen Wesen oder Punkte können entweder eine Gerade bilden, oder ein regelmäßiges einfaches Tetraeder, oder ein unregelmäßiges Tetraeder, in dem sich D nur mit A unmittelbar berührt, von B und C aber gleich entfernt ist und in dem A, B und C ein gleichschenklig-rechtwinkliges Dreieck bilden (wie ein solches Fig. 8 darstellt), oder schließlich ein unregelmäßiges Tetraeder, in dem sich D mit all den drei Punkten A, B, C dieses gleichschenklig-rechtwinkligen Dreiecks unmittelbar berührt. Da aus regelmäßigen Tetraedern der dreidimensionale Raum nicht (lückenlos) zusammengesetzt werden kann, so führt der zweite von diesen vier Spezialfällen zu keinem dreidimensionalen ausgebreiteten Raume [26]). Dagegen ergeben, durch Hinzufügung neuer Punkte zu den Punkten des Dreiecks ABC in der Ebene dieses Dreiecks sowie durch Setzung neuer quadratischer Ebenen im Zusammenhang mit D, der dritte und der vierte Fall je eine selbständige Form des dreidimensionalen ausgebreiteten Raumes [27]). Konstruiert man den diskreten dreidimensionalen Raum aber in dieser Weise, dann ist es ohne weiteres klar, daß hier ebensowenig wie in dem zweidimensionalen Raum vom Vorkommen stetiger gerader und krummer Raumgebilde die Rede sein könne.

Nachdem Herbart mit der Konstruktion des dreidimensionalen Raumes fertig geworden und nachdem sich ihm als Resultat dieser Konstruktion ergeben hat, daß der intelligible Raum ebenso wie der sinnliche ein stetiger sei, erhebt er die Frage, ob der Unterschied zwischen diesen Räumen nicht vielleicht darin zu suchen sei, daß der intelligible eine beliebige Anzahl von Dimensionen besitze, während der sinnliche nur drei solche habe. Auf den ersten Blick scheint es ja, sagt Herbart, daß das Verfahren, das wir bei der bisherigen Kon-

[26]) Vgl. darüber den Anhang „Elemente der neuen Geometrie“ zu meinen „Prinzipien der Metaphysik“ 1. Bd. 1. Abt. 1904, S. 406 f.

[27]) Dies sind der quadratische resp. kubische und der unrein-oktaedrische ausgebreitete dreidimensionale Raum. Vgl. über dieselben den Anhang „Elemente der neuen Geometrie“ zu meinen „Prinzipien der Metaphysik“ I. Bd. 1. Abt. 1904, S. 409 f. und 432 f.

struktion verwendet, sich beliebig wiederholen lasse, den vier realen Wesen A, B, C, D sich ein fünftes E hinzufügen lasse usf. (A. M. §264 S. 204). Diese Erweiterung des Verfahrens lehnt aber Herbart ab und sucht nachzuweisen, daß der intelligible Raum ebenso wie der sinnliche nur drei Dimensionen haben könne, und zwar deshalb, weil die versuchte Erweiterung in die schon vorhandene Konstruktion zurückfallen soll (ib.).

Es kommt nämlich, nach Herbart, nicht bloß darauf an, „von einer Linie AE zu reden, und zu fordern, sie solle eine neue sein, sondern darauf, das Neue mit dem Alten in Verbindung zu bringen. Nun ist es zwar sehr leicht, den Punkt E außerhalb der Kugel um A zu setzen" (A. M. § 264 S. 204). Dies kann man aber nicht, „weil A völlig eingehüllt ist von der umgebenden Kugel. — — Diese Umhüllung des Punktes fand bei den vorigen Dimensionen nicht statt. A lag auf der Linie AB zwar zwischen zwei Punkten — —. Aber diese Einschließung war behaftet mit dem Gegensatze des Rechts und Links; sie lief nicht in sich selbst zurück. Späterhin mochte man in der Ebene A zum Mittelpunkte des Kreises annehmen: alsdann war freilich A rings umgeben; aber die Radien, auf welchen man zu A gelangen konnte, lagen nur zwischen zwei andern; und auf sie ging nun das Rechts und Links der Linie hinüber, so daß man den Kreis rechtshin und linkshin durchlaufen kann. So lange nun der Weg zu A nicht rings umschlossen war, ließ derselbe sich abändern. Man kann den Radius eines Kreises aufwärts und niederwärts bewegen, ohne dadurch eine der Richtungen, die im Kreise schon gegeben sind, zu wiederholen. Allein in der Kugel kann jeder Radius als jenes Lot angesehen werden, welches mit einem kegelförmigen Mantel zusammenfällt. — — Versucht man nun den Radius irgendwie zu bewegen: so fällt er in den Mantel; dort aber wird er wiederum die Achse für einen neuen, ihn umgebenden Mantel; und so fort; daher seine Lage sich gar nicht dergestalt verändern läßt, daß sie nicht einen Teil der schon gemachten Konstruktion wiederholen sollte. — Darum kommt zu dreien Dimensionen des Raumes keine vierte" (A. M. § 264 S. 205 f.).

Daß der vorgetragene Beweis für die notwendige Dreidimensionalität des Raumes ein Scheinbeweis ist, läßt sich gerade auf Grund der speziellen Gründe, die Herbart dabei verwendet, leicht nachweisen. Der Punkt A soll in dem zweidimensionalen Raume nicht

so rings herum eingeschlossen sein, daß kein Weg außerhalb dieses Raumes mehr zu ihm führt, wie dies in dem dreidimensionalen der Fall sein soll. Herbart selbst hebt aber hervor, daß in der Ebene der Punkt A von den unendlich vielen Punkten der Kreislinie, deren Mittelpunkt er ist, rings umgeben ist. Ist dem aber so und geht das Rechts und Links der einfachen Punkte in der Geraden (dem eindimensionalen Raume) auf die Radien des Kreises in der Ebene über — sodaß jeder Radius im zweidimensionalen Raume ebenso zwischen zwei Radien liegt, wie der Punkt in dem eindimensionalen zwischen zwei Punkten —, dann ist es leicht einzusehen, daß das Rechts und Links der Radien in dem zweidimensionalen Raume auf die Ebenen der größten Kreise, die durch den Mittelpunkt der Kugel in dem dreidimensionalen Raume hindurchgehen, übergeht. Wie nun das Ringsumschlossensein der einfachen Punkte in der Ebene die Radien des Kreises nicht verhindert, außerhalb der Ebene sich zu erheben und zu bewegen, ebensowenig kann das Ringsumschlossensein der Radien in dem dreidimensionalen Raume die Ebenen der größten Kreise der Kugel (und deren Radien) verhindern, sich außerhalb des dreidimensionalen Raumes in die vierte Dimension zu erheben. Und es ist leicht einzusehen, daß dem stetigen Raume in analoger Weise eine beliebige Anzahl von Dimensionen zugeschrieben werden könne [28]).

Auf den obigen Scheinbeweis für die Dreidimensionalität des Raumes wäre Herbart gar nicht verfallen, wenn er in seiner Konstruktion des intelligiblen Raumes nicht den Grundfehler begangen hätte, den wir schon mehrere Male erwähnt haben. Hätte Herbart bei der Hinzufügung des dritten realen Wesens C zunächst an das Aneinander dieses Wesens mit A und B, und bei der Hinzufügung des vierten Wesens D an das Aneinander desselben mit all den dreien A, B und C gedacht, so hätte er gleich eingesehen, daß dem Aneinander des fünften Wesens E mit all den vieren A, B, C, D gleichzeitig nichts im Wege steht und stehen kann (denn hier ist kein vorrätiger stetiger Raum da, der durch seine Dreidimensionalität etwa diese letztere Hinzufügung verhindern könnte; auch ist hier kein Umschlossensein eines Punktes von andern vorhanden,

---

[28]) Einen andern Scheinbeweis für die notwendige Dreidimensionalität des Raumes hat Lotze geliefert. Vgl. dessen „Metaphysik“ 2. Aufl. 1884, § 135 S. 257—261.

auch keine Radien, keine Kreislinie und keine Kugel, die uns täuschen könnten), daß zu den fünf ein sechstes in derselben Weise hinzugefügt werden könne usw., daß somit ein n-dimensionaler unausgebreiteter diskreter Raum eine nicht zu leugnende logische Möglichkeit darstellt. Freilich zieht die Möglichkeit des n-dimensionalen unausgebreiteten nicht diejenige des ausgebreiteten diskreten Raumes nach sich, dieser letztere kann die Zahl von vier Dimensionen nicht überschreiten [29]).

II.

Die Fehler, die Herbart in seiner Konstruktion des intelligiblen Raumes begeht, werden uns in letzter Instanz verständlich aus der Stellung, die Herbart dem intelligiblen Raume in bezug auf die Wirklichkeit anweist. Wäre der intelligible Raum die objektive Form der Welt der Realen selbst, wie dies sein Name uns auf den ersten Blick nahelegen könnte, so hätte Herbart in seiner Konstruktion viel strenger verfahren, er hätte keine Widersprüche in dem Begriffe des intelligiblen Raumes zugelassen. Da aber nach Herbart dem intelligiblen Raum keine objektive Wirklichkeit in dem eben angegebenen Sinne zukommt, so war in seinem Konstruieren auf diesem Gebiete gleichsam von vornherein der Willkür Tür und Tor geöffnet.

Damit kommen wir auf den zweiten Teil unserer Abhandlung, auf die Frage nach der objektiven Realität des intelligiblen Raumes. Auf diese Frage läßt sich auf Grund der Herbartischen Ausführungen in der „Allgemeinen Metaphysik" (und den andern oben angeführten Schriften) eine ganz bestimmte, unzweideutige Antwort geben. Der sinnlich gegebene Raum ist nach Herbart eine rein subjektive Vorstellung, die auf Grund des psychischen Mechanismus der Seele ent-

[29]) In meinen „Prinzipien der Metaphysik" I. Bd. 1. Abt. 1904, sowie in dem Anhang zu diesem Bande, den „Elementen der neuen Geometrie" habe ich noch die fünfte und die sechste Dimension des ausgebreiteten Raumes gelehrt, in einer Zusatzbeilage zu diesem Buche aber diesen Irrtum berichtigt. Vgl. auch meinen Brief an den Herausgeber des „The Monist" im Oktoberheft 1907, p. 630. Daß der ausgebreitete Raum nicht mehr denn vier Dimensionen haben kann, während der unausgebreitete in dieser Hinsicht keiner Beschränkung unterliegt (worin die logische Ursprünglichkeit dieser letzteren im Verhältnis zu der ersteren Raumform ihren Ausdruck findet), ist eins der schönsten Resultate der neuen Raumlehre.

steht [30]). Der intelligible Raum aber ist keine Vorstellung, keine Anschauung, sondern ein Begriff, ein Begriff, dem zwar kein objektives Korrelat entspricht und in diesem Sinne rein subjektiv, aber ein Begriff, dem eine Objektivität in dem Sinne zukommt, daß er ein denknotwendiger Begriff sei, daß ihn jede menschliche, ja jede Intelligenz überhaupt bilden muß, wenn sie versucht, die objektiven Realen in einer Gemeinschaft gegeben zu denken. Wir wollen im folgenden zunächst die wichtigsten Stellen aus Herbart für seine Behauptung, daß der intelligible Raum keine objektive Gemeinschaftsform der Realen selbst sei, anführen.

Der allgemeinste Grund für diese letztere Behauptung liegt in der allgemein-ontologischen Lehre Herbarts, wonach die Relationen die einfachen Realen als solche gar nichts angehen: da der intelligible Raum ein Netz von Relationen ist, so kann auch ihm keine objektive Wirklichkeit zukommen (vgl. insbesondere die Ausführungen A. M. § 265 S. 206 f., wo es heißt, daß die Größe als solche nur eine Form der Zusammenfassung sei).

Der Ort als der erste Grundbegriff des Raumes ist ein rein subjektiver Begriff. Das einzelne reale Wesen als solches hat mit dem Begriffe des Ortes nichts zu tun, es ist im strengen Sinne nirgends. Zum Orte wird ein reales Wesen nur in bezug auf ein anderes, das mit ihm zusammen ist, aber auch dies nur in unseren Gedanken, nicht an sich. „Die realen Wesen A und B sind zwei, und diese arithmetische Bestimmung bleibt die nämliche, sie seien nun zusammen oder nicht zusammen. Aber im Zusammen sind sie nicht außereinander, im Nicht-Zusammen sind sie nicht ineinander. Dies

---

[30]) Über diesen Mechanismus vgl. Herbarts „Psychologie als Wissenschaft usw." 2. Teil 1825, § 113 im Zusammenhang mit §§ 111, 112 und 114 sowie § 100 des 1. Teils. In der A. M. § 251 S. 177 sagt Herbart, daß in dem sinnlich vorgestellten Raume „ebensowenig das Stetige als das Aneinander zu finden ist". Das Erstere nicht, weil dazu gehören würde, „daß die einzelnen Vorstellungen wirklich ihrer unendlich viele in unendlich vielen Abstufungen verschmolzen wären". In der „Psychologie als Wissenschaft" 2. Teil § 113 legt er dar, daß das reine Außereinander resp. Aneinander zweier Punkte deshalb unvorstellbar sei, weil jeder der beiden Punkte „erst das Mittlere, Zwischenliegende, und dann den andern Punkt reproduziert". Dies Zwischenschieben eines mittleren zwischen zwei gegebene Punkte ist zugleich der psychologische Grund für unseren Glauben an die unendliche Teilbarkeit des Raumes.

beides, eins wie das andere, ist noch bloßer Mangel der Räumlichkeit. Das heißt, man braucht an gar keinen Raum zu denken, wenn A und B bloß und lediglich Zusammen sind; und man braucht abermals an keinen Raum zu denken, wenn sie bloß und lediglich Nicht-Zusammen sind. Erst im festgehaltenen Gegensatz dieser beiden Bestimmungen entspringt das Außereinander" (A. M. § 265 S. 208).

Bei der Konstruktion der starren Linie ist sich Herbart des Bedenklichen, das in der Behauptung des Zusammenseins des leeren Bildes eines Realen mit einem andern Realen liegt, klar bewußt. Er behauptet aber, daß dieses Zusammensein eine bloße Fiktion sei, „denn gegen das bloße, nichtige Bild des A wird B nicht sich selbst erhalten. Aber wir sind hier in der Gegend der Fiktionen; alle Raumbegriffe sind nichts anderes als Gedankendinge" (A. M. § 247 S. 169). Indem er dann weiter behauptet, daß man auf der starren Linie die Freiheit hat, A und B an beliebige Stellen zu setzen, bemerkt er, daß die beiden realen Wesen auf ihr ebensowenig „irgendwo fest kleben, als sie überhaupt, an sich, räumliche Prädikate haben. Wir haben nur die Form der Zusammenfassung untersucht, deren unser Denken bedarf, wenn wir in Ein Vorstellen beide verknüpfen wollen" (A. M. § 250 S. 172).

Bei der Konstruktion der stetigen Linie bemerkt Herbart ausdrücklich, daß das Kontinuierliche dieser Linie einen Widerspruch darstellt (A. M. § 259 S. 193 und § 261 S. 197), und an diesen Widerspruch anknüpfend, bemerkt er dann später, daß das Widersprechende in der Stellung zweier realen Wesen an den Endpunkten einer irrationalen Distanz nicht in der Qualität der Wesen liegt, also nur in deren Raumbestimmung (A. M. § 266 S. 211). Indem Herbart dann weiter an dieser Stelle die Definition des unvollkommenen Zusammen gibt — zwei reale Wesen „können in solcher Lage sein, wie die beiden letzten Punkte einer Hypotenuse, die teilweise einander decken sollen, als ob ein einfacher Punkt teilbar wäre" —, bemerkt er ausdrücklich, daß dieser Begriff ein fiktiver sei und daß die Fiktion darin lediglich den Raum trifft [31]), „denn die räumliche Lage ist überall nichts für die Wesen selbst". Gerade der Begriff

[31]) Daß das unvollkommene Zusammen ein rein fiktiver Begriff sei, bemerkt Herbart auch A. M. § 267 S. 212. Vgl. auch L. z. E. § 160.

des unvollkommenen Zusammen, auf dem Herbarts Konstruktion der Materie beruht und dessen widerspruchsvolle Natur Herbart einsehen mußte, gibt ihm die Gelegenheit, die Subjektivität des intelligiblen Raumes mit Nachdruck zu betonen. „Es gehört wesentlich zur richtigen Einsicht in die Eigentümlichkeit des Raumes, daß man die hier vorkommenden Fiktionen nicht scheue. Diejenigen, welche überall nur Stetiges erblicken, und das Starre ganz verkennen, kommen aus den Widersprüchen, die wir hier zulassen, gar nicht heraus; sie wissen nur nicht, daß es Widersprüche sind. Darum ist ihnen der Raum eine rätselhafte Gabe der Natur, sei es der äußeren, körperlichen, oder der geistigen, durch Gesetze des Anschauens bestimmten Natur. Wer aber den Raum als ein Geschöpf des zusammenfassenden Denkens kennt, gerade so wie die Zahl, der wird sich nicht wundern über die Erweiterung der Begriffe von imaginären Größen. Wir sehen, daß gerade so notwendig, und gerade so natürlich, wie die Algebra zur Wurzel aus Minus-Eins kommt, auch die Geometrie zur Kreislinie, und mit ihr zur Teilbarkeit des einfachen Punktes kommen mußte, die sie sich aus falscher Scham nicht gestehen wollte; während ihr die Algebra das gute Beispiel der Aufrichtigkeit so deutlich als nachahmungswert vor Augen stellte." (A. M. § 266 S. 211 f.) [32])

Die Subjektivität des intelligiblen Raumes folgt auch aus der Subjektivität der Bewegung, für die sich bei Herbart ebenfalls unzweideutige Belege finden. Einen realen Wechsel des Zusammen und des Nichtzusammen der realen Wesen nimmt Herbart unzweifelhaft an, die Notwendigkeit eines solchen Wechsels folgt ja unmittelbar aus der Tatsache der Veränderung [33]). Dieser Wechsel wäre aber nur dann mit Bewegung identisch, wenn die realen Wesen in einem objektiven Raume, als der Form ihres simultanen Zusammenseins, vorhanden wären, was bei Herbart eben nicht der Fall ist. Die Subjektivität der Bewegung erschließt Herbart aus folgenden Gründen.

---

[32]) Vgl. auch § 268 S. 213: „Raumbegriffe, die an sich weder die Qualitäten des Seienden, noch ein wirkliches Geschehen bezeichnen, können es vertragen, daß man jene geometrische Konsequenz, die uns beim Kreise und bei den Hypotenusen aufs Continuum führte, bei ihnen festhalte. Denn es sind leere Bilder, deren Verknüpfung immer gut ist, solange sie gesetzmäßig fortschreiten."

[33]) Vgl. darüber A. M. insbes. §§ 228—230 S. 123—130 sowie § 244 S. 158.

Erstens ist die Bewegung nach Herbart kein Zustand des Bewegten. Das reale Wesen ist eine absolut einfache Qualität, wenn Bewegung ein Zustand des Bewegten wäre, so müßte die Bewegung als ein besonderes Prädikat dem einfachen Wesen zukommen, was jedoch eine ontologische Unmöglichkeit darstellt (A. M. § 281 S. 229). Auch auf das Trägheitsgesetz beruft sich hier Herbart: „Wäre überhaupt Bewegung ein Zustand des Bewegten, so wäre sie ein Trieb; denn so nennt man ein solches Bestehen, welches innerlich nötigt zum fortgehenden Wechsel. Dieser Trieb — — — würde zum Teil befriedigt durch jeden Teil der wirklich vollzogenen Bewegung. — — — Die Bewegung müßte demgemäß notwendig langsamer werden" (ib.).

Ist aber die Bewegung kein Zustand des Bewegten, so ist sie zweitens relativ. Jedes reale Wesen ist, einzeln genommen, als ruhend, jedes in bezug auf ein anderes als bewegt zu betrachten (A. M. § 282 S. 231). Die gewöhnliche Vorstellungsart über die Bewegung muß umgekehrt werden: „Die Orte, Punkte, Bilder des Seienden, — diese sind das Wechselnde: sie gehen vorüber an, oder vielmehr in dem, was wir das Bewegte nannten: aber es ist nicht bewegt; es ruhet; denn ihm können wir den Wechsel, welchen die Bewegung fordert, gar nicht beilegen" (A. M. § 282 S. 230).

Hierauf folgt, daß der Bewegung keine objektive Wirklichkeit zukommt, woraus weiter folgt, daß der intelligible Raum selbst, in dem die Bewegung, wenn sie objektiv wäre, stattfinden müßte, keine Realität hat. „Der Umstand, daß Bewegung keine Beschaffenheit und kein Zustand des Realen ist, lenkt die Aufmerksamkeit ganz auf die Raumkonstruktion, wodurch beide Reale (von zwei Realen ist die Rede) verbunden zu sein scheinen. Wer zwei Gegenstände als in Annäherung begriffen denkt: der hebt notwendig in jedem Augenblick das wieder auf, was er soeben gesetzt hat. Er schrieb ihnen eine bestimmte Distanz zu; diese soll sich verkürzen eben indem sie eintritt, und schon verkürzt, soll sie eben deswegen sich abermals verkürzen; und so wird jede dieser Raumbestimmungen als eine solche gedacht, die nur entsteht, um sich selbst aufzuheben" (A. M. § 283 S. 231 f.). Den tieferen Grund für diesen seltsamen Sachverhalt spricht Herbart in folgenden Sätzen aus. „Wenn dem Zuschauer zwei reale Wesen vorschwebten, so stünde es ihm frei, an jedes von beiden ein leeres Bild, einen Punkt desjenigen Raumes, den er in Gedanken

mitbringt, anzuheften. Das leere Bild wäre nun ein erster, fester Punkt; die übrigen Punkte desselben Raumes könnten gegen diesen nicht aus ihrer Lage kommen; und rückwärts, das reale Wesen, sofern es betrachtet würde als befindlich in dem festen Punkte, müßte nun ruhen in seinem eigenen Raume. Was aber mit jedem einzelnen realen Wesen gelingen könnte, das gelingt höchst unwahrscheinlich für beide zugleich; weil dadurch zwischen beiden eine Gemeinschaft entstünde, an welche die unter sich unabhängigen Elemente nicht gebunden sind. Demnach soll der Zuschauer darauf gefaßt sein, daß eben, indem er in den Raum, worin er schon eins der Elemente gesetzt hat, auch das andere setzt, es sich ihm entzieht. — — — Bewegung ist also nichts anderes, als ein natürliches Mißlingen der versuchten räumlichen Zusammenfassung." (A. M. §§ 294—95 S. 251 f.)[34]) Einfacher läßt sich der Sinn dieser Herbartschen Sätze folgendermaßen wiedergeben. Jedes reale Wesen ruht in seinem eigenen Raume resp. jedes kann zum Ausgangspunkte einer Konstruktion des intelligiblen Raumes gemacht werden. Die so gewonnenen Konstruktionen des intelligiblen Raumes würden aber nur dann einen objektiven intelligiblen Raum ergeben, wenn die realen Wesen in bezug aufeinander ruhen würden (resp. notwendigerweise oder ursprünglich ruhen würden), mit andern Worten, wenn sie abhängig voneinander wären. Da sie aber völlig unabhängig voneinander sind, so ist ihre Bewegung in dem Zuschauer eine Folge ihrer

---

[34]) Noch deutlicher spricht sich in dieser Hinsicht G. Hartenstein aus (a. a. O. S. 427): „— Jedes der Realen bietet allen andern sein Bild als Punkt der Anknüpfung dar, und dieses Bild ist für den Zuschauer ein erster, fester Punkt, gegen welchen die übrigen ihre bestimmten Orte haben. Befindet sich das Reale in diesem Punkte, so ruht es in seinem eigenen Raume, indem von ihm aus die ganze Konstruktion ausgeführt wurde. Aber die festen Bestimmungen der Lage, welche nun in diesem Raume den Wesen zukommen, bedeuten keine wahre Gemeinschaft der Wesen, sondern schon bei je zwei Wesen ist es möglich, daß eben, indem der Zuschauer in den Raum, in welchen er das eine schon gesetzt hat, auch das andere zu setzen im Begriffe ist, dieses sich einer solchen Zusammenfassung entzieht. Was geschieht dann? Die Zusammenfassung mißlingt, indem der Zuschauer die Setzung ausführen will, ist er genötigt, sie aufzuheben und zugleich damit eine neue Setzung zu verbinden; jede Setzung bezeichnet aber einen Ort; die Orte stehen also nicht, sondern schwinden ineinander; das Wesen selbst hat Geschwindigkeit, und scheint somit sich zu bewegen."

Unabhängigkeit resp. ihres Nichtgegebenseins in einem objektiven Raume[35]).

Die Stellen, in denen Herbart von der Objektivität des intelligiblen Raumes im Sinne der begrifflichen Denknotwendigkeit[36]) spricht, finden sich hauptsächlich in dem Kapitel der „Allgemeinen Metaphysik", in dem er vom „objektiven Schein" handelt (Kap. IV von Abschn. III S. 248 ff.). Indem Herbart Kants Unterscheidung zwischen subjektivem und objektivem Schein erwähnt und dem Kantischen Begriffe des objektiven Scheins vorwirft, daß er in Wahrheit einen allgemeinen subjektiven (resp. menschlichen) Schein bedeutet, ist nach ihm nur jener Schein objektiv zu nennen, den das Subjekt auf keine Weise durch seine besondere Natur bestimmt (A. M. § 292 S. 248). „Wahrhaft objektiv kann nur ein solcher Schein heißen, der von jedem einzelnen Objekte ein getreues Bild, — — — dem Subjekte darstellt; dergestalt, daß bloß die Verbindung der mehreren Gegenstände eine Form annimmt, welche das zusammenfassende Subjekt sich muß gefallen lassen." (A. M. § 292

[35]) Die Behauptung Herbarts, daß die Bewegung „ein natürliches Mißlingen der versuchten räumlichen Zusammenfassung" der realen Wesen sei, scheint im Widerspruch mit seiner Behauptung von dem realen Wechsel des Zusammen und Nichtzusammen der realen Wesen zu stehen. Der Widerspruch ist aber nur ein scheinbarer und nur durch Herbarts unbestimmte Ausdrucksweise verschuldet (vgl. A. M. § 244 S. 158 und § 283 S. 232). Bewegung als Ortsänderung kann, infolge der Irrealität des intelligiblen Raumes, nichts Objektives sein; die Wahrnehmung der Bewegung im Zuschauer ist aber nicht nur eine Folge des Mißlingens der versuchten räumlichen Zusammenfassung von seiten des Zuschauers, sondern auch eine Folge des unräumlichen realen Wechsels von Zusammen und Nichtzusammen der realen Wesen.

[36]) Diese begriffliche Notwendigkeit bedeutet hier ebensowohl den subjektiven psychologischen Zwang des Zuschauers, dem mannigfaltigen Realen gegenüber den intelligiblen Raum als begriffliche Form der Zusammenfassung auszubilden (wobei dieser Raum eine Notwendigkeit im Sinne der bloßen Möglichkeit darstellt — vgl. Hp. d. M. § 7 S. 30, A. M. § 294 S. 250 f., sowie Hartenstein a. a. O. S. 355 f. und die in der vorigen Anmerkung zitierten Stellen), wie die formale logische Notwendigkeit der in diese Form eingehenden begrifflichen Bestandteile (worin auch die unmöglichen Begriffe inbegriffen sein können — vgl. L. z. E. § 39). Eine logisch-ontologische Notwendigkeit der metaphysischen Begriffe erkennt dagegen Herbart überhaupt nicht an (vgl. A. M. I. Teil 1828 § 8 S. 77 f. und „Psychologie als Wissenschaft". II. Teil § 149).

S. 249). „Man denke sich also ein geistiges Wesen, eine Intelligenz lediglich als einen reinen Spiegel für mehrere, von einander sowohl wie von dem Subjekt unabhängige Objekte. — — — Die Objekte sind nun entweder zusammen oder nicht zusammen.“ (A. M. § 293 S. 249.) Da „die Vervielfältigung des Nicht-Zusammen in der Form des Raumes gar keine besondere Einrichtung der Intelligenz erfordert“ (ib.), so wird hier „ein objektiver Schein im strengen Sinne“ vorliegen. „Das Raumverhältnis, worin die Objekte sich zeigen, ist nicht im mindesten ein wahres Prädikat, das irgendeinem unter ihnen könnte beigelegt werden; denn es beruht lediglich auf dem Zusammentreffen ihrer Bilder in der sie abspiegelnden Intelligenz. Dennoch wird es gegeben; und die Intelligenz ist daran gebunden; nicht minder wie an jede qualitative Bestimmung des Gegebenen. Das Raumverhältnis ist daher Schein, aber nicht subjektiver Schein, denn die Größe der Entfernung, und der Unterschied der Ruhe oder Bewegung unter den Objekten hängen gar nicht ab von der Intelligenz; sie nimmt, was sie findet.“ [37])

So ist also nach Herbart der intelligible Raum etwas subjektives. Was in der Wirklichkeit diesem Raume entspricht, sind nur das (vollkommene) Zusammen und das (vollkommene) Nichtzusammen der realen Wesen, sowie der Wechsel dieser Verhältnisse, aber weder die Örtlichkeit des einzelnen Wesens, noch das Aneinander zweier solcher Wesen, weder ihre räumliche Entfernung, noch ihr unvoll-

[37]) Vgl. auch J. Ed. Erdmann a. a. O. S. 345: „Das Resultat der Synechologie ist also, daß das Raumverhältnis nicht das einzelne Reale trifft, sondern Schein ist, nicht aber ein subjektiver, sondern ein objjektiver Schein, weil überall, wo ein objektives Vieles gegeben ist, und zwar unverbunden, aber so daß es verbunden sein könnte, es für jede Intelligenz die Form des räumlichen Außereinander annehmen muß.“ Und R. Zimmermann, „Leibniz und Herbart, eine Vergleichung ihrer Monadologien“, 1849, S. 81: „— Von Seite der einfachen Wesen findet nichts statt, als ein beständiger Wechsel des Zusammen und Nichtzusammen; die Formen, unter welchen wir diesen sich uns notwendig aufdrängenden Wechsel auffassen, gehören ausschließlich unserem Denken an.“ Bei Hartenstein finden sich ebenfalls zahlreiche Belege für die Subjektivität des intelligiblen Raumes (a. a. O. S. 309, 317, 328, 347 usw.). Auch M. W. Drobisch (vgl. dessen Aufsatz: „Über die Wandlungen der Begriffe des Idealismus und Realismus und die idealistische Seite der Herbartschen Metaphysik“ in „Zeitschrift für exakte Philosophie“, Bd. V, 1865, S. 147 und 161) spricht sich klar darüber aus, daß bei Herbart der intelligible Raum ein rein subjektiver Begriff sei.

kommenes Zusammen sind etwas wirkliches, sondern bloße obgleich notwendige Erzeugnisse unseres Denkens.

Daß diese subjektive Natur des intelligiblen Raumes der realistischen Grundtendenz der Herbartschen Metaphysik wenig entspricht, haben die älteren Anhänger Herbarts deutlich gefühlt. So sind denn in der Schule Herbarts verschiedene Versuche aufgetaucht, Herbart in diesem Punkte zu verbessern und dem intelligiblen Raum volle Realität beizulegen. Diese Versuche haben es aber leider nicht verstanden, das Wesentliche in der Herbartschen Konstruktion des intelligiblen Raumes beizubehalten[38]). Ich will im folgenden nur zwei Versuche dieser Art erwähnen, die mir die bedeutsamsten zu sein scheinen.

Den ersten Versuch hat R. Zimmermann gemacht. Indem er das Aneinander der realen Wesen aus bekannten geometrischen Gründen für unmöglich erklärt[39]) und zwischen zwei solchen Wesen stets einen dritten gegeben läßt, schreibt Zimmermann dem so definierten lückenlosen inkonsekutiv-diskreten Raume objektive Realität zu[40]). Dadurch ist das unvollkommene Zusammen der realen Wesen

---

[38]) Nur bei Hartenstein finden sich einige Ansätze zu dem Versuche, den intelligiblen Raum in Herbartscher Form als einen objektiven von realen Wesen lückenlos erfüllten aufzufassen. Da er aber keine Möglichkeit sieht, auf Grund einer solchen Annahme die empirischen Eigenschaften (Attraktion und Repulsion) der Materie zu erklären, so verfolgt er die Annahme nicht weiter. „— Denn gesetzt, irgend eine bestimmte Menge der Realen sei nach den verschiedenen Richtungen des Raumes aneinander, so werden sie für den Zuschauer, gemäß den Verhältnissen ihrer gegenseitigen Stellung, den Schein der Ausdehnung auf sich nehmen, und das Aggregat, was sie bilden, als einen materiellen Körper erscheinen lassen. Um dies zuzugestehen, ist nur nötig, statt der leeren Bilder, deren Zusammenfassung uns die Begriffe der Linie, der Ebene und des geometrischen Körpers darbot, Reale, d. h. statt der mathematischen Punkte physische Punkte zusammenzufassen; wie dort den leeren, so gewinnen wir hier den erfüllten Raum. Dennoch ist schwerlich zu fürchten, daß man durch diese, im eigentlichsten Sinne des Wortes, oberflächliche Wendung die gesamte Naturphilosophie werde umgehen wollen" (a. a. O. S. 361).

[39]) Vgl. darüber Rob. Zimmermann a. a. O. S. 73 f.

[40]) Vgl. R. Zimmermann, „Antroposophie im Umriß", 1882, § 289 S. 176, worin es heißt, daß der Raum „nichts anderes ist, als der Inbegriff der Orte" und daß, da „die Setzung eines Ortes aber nur auf Veranlassung und im Gefolge eines Wirklichen, dessen Ort er ist, erfolgt", es nur einen erfüllten Raum geben könne. Die in diesem Raume befindlichen Wirklichen „müssen nicht an einander sein".

aufgehoben und ihre Wirkung aufeinander anders als bei Herbart erklärt.

Den zweiten Versuch haben M. W. Drobisch und C. S. Cornelius gemacht. Während Zimmermann das unvollkommene Zusammen der realen Wesen aufhebt, indem er ihr Aneinander aufhebt, will Drobisch beide aufrecht erhalten, indem er den realen Wesen im Gegensatz zu Herbart sowohl Teilbarkeit wie Ausdehnung zuschreibt. Diese Teilbarkeit soll zwar eine rein ideale sein und mit der Einfachheit der Realen nicht im Widerspruch stehen, die Realen sollen aber Continua im eigentlichen Sinne sein und der Einfachheit im Sinne der Punktförmigkeit ermangeln[41]. Ausdehnung soll ihnen ebenfalls zukommen, sie sollen aber in demselben Sinne Elemente des Raumes sein, in dem die absolute Zahleinheit das Prinzip aller Zahlen ist[42]. Auf diese Weise wird die partiale Durchdringung der Realen ebenso wirklich wie die totale, und wirklich ist auch der Raum, den die Realen erfüllen[43]. Noch entschiedener und klarer ist dieser zweite Versuch von Cornelius durchgeführt[44]. Während Drobisch zwischen der Ansicht einer wirklichen Ausdehnung der Realen und der Gleichsetzung ihrer Teilbarkeit mit einer zufälligen Ansicht (so wie die Teilbarkeit der einfachen Qualität der Realen eine solche ist) noch schwankt (freilich mehr in Ausdrücken als in der Sache), ist die Ausdehnung der Realen für Cornelius in vollem Ernste da[45].

III.

Wir kommen schließlich auf den dritten Teil unserer Abhandlung, auf die Frage nach der Bedeutung, die der Herbartschen Konstruktion

---

[41]) Drobisch a. a. O. S. 157 f.

[42]) Drobisch a. a. O. S. 159. Drobisch schreibt den Realen kugelförmige Ausdehnung zu (a. a. O. S. 163 f.).

[43]) „Der Raum, den die Realen vermöge ihrer partialen Durchdringung bilden und den also die Materie einnimmt, ist kein bloßer objektiver Schein, sondern er sowohl als die Veränderungen in den Graden der Durchdringung der realen Elemente sind ebenso wirklich wie ihre inneren Zustände“ (Drobisch a. a. O. S. 166).

[44]) Vgl. C. S. Cornelius, „Zur Metaphysik und physikalischen Atomistik“ in „Zeitschrift für exakte Philosophie“, Bd. VI 1866, S. 11—34.

[45]) Cornelius, a. a. O. S. 33. Freilich ist sich Cornelius der Schwierigkeit bewußt, die darin liegt, auf Herbartschem Standpunkte Kontinuität und Realität vereinigen zu wollen (a. a. O. S. 34).

des intelligiblen Raumes in mathematischer und philosophischer Hinsicht beizulegen sei.

Herbart selbst legt dieser seiner Konstruktion dreierlei Bedeutung bei. Erstens soll sie eine rein begriffliche Konstruktion des Raumes darstellen, wodurch dieser aufhört, eine reine Anschauung a priori im Sinne Kants zu sein. Zweitens bildet diese Konstruktion die philosophische Grundlage der Geometrie, welche diese, sobald sie den Anspruch erhebt, eine vollständige logische Begründung ihrer Sätze zu geben, nicht entbehren kann. Drittens bildet die Konstruktion des intelligiblen Raumes die Grundlage zur Konstruktion der Materie und damit die Grundlage zu der gesammten Naturphilosophie.

Was zunächst den ersten Punkt anbetrifft, so ist Herbarts Absicht in der Hinsicht am besten zu verstehen, wenn Kants Lehre vom Raume in Betracht gezogen wird. Nach Kant ist der Raum bekanntlich eine reine Anschauung a priori, und zwar Anschauung und nicht Begriff deshalb, weil bei ihm das Ganze den Teilen vorausgeht, sich aus Teilen nicht zusammensetzen, nicht konstruieren läßt, a priori aber, weil eine notwendige Vorstellung. Bitter .tadelt Herbart diese Lehre Kants. Der sinnliche Raum ist nach ihm zwar seiner Form nach als ein Stetiges gegeben (A. M. 1. Teil 1828 § 141 S. 419), aber dieser Raum ist keine angeborene Form, sondern entsteht nach psychologischen Gesetzen aus Vorstellungsreihen[46]. In Unkenntnis dieses psychologischen Mechanismus (A. M. § 251 S. 177) und auf Grund eines falschen Syllogismus[47]) gelangt Kant dazu, den Raum für eine Anschauung a priori zu erklären[48]. Im Gegensatz zu Kant und zur

[46]) Die psychologische Theorie des Raumes unterscheidet Herbart scharf von der metaphysischen. „Die psychologische Theorie von Raum und Zeit muß aber gänzlich unterschieden werden von der allgemein metaphysischen; indem jene erklärt, was im gemeinen Bewußtsein unwillkürlich vorkommt, diese vorschreibt, wie man Raum und Zeit als Hilfsbegriffe im Denken konstruieren müsse“ (L. z. E. § 153).

[47]) Über diesen Syllogismus vgl. „Psychologie als Wissenschaft“ II. Teil § 144.

[48]) „Man fühlte freilich, daß am sinnlichen Raume alle Begriffe scheitern, wenn sie auch nur zwei feste Punkte in ihm suchen — —. Aber die Anschauung gibt Trost; sie stellt Punkte, so viel man will, einander gegenüber, und hält sie fest. — — Dankbar für diesen Trost, läßt man nun die Anschauung, welche

Geometrie ist der intelligible Raum eine rein begriffliche Konstruktion, deren Grundlage nicht in der Anschauung, sondern in den abstrakten Begriffen der Ontologie liegt, den Begriffen der einfachen realen Wesen und ihres Zusammens und Nichtzusammens[49]). Durch Verknüpfung dieser Begriffe entstehen die Begriffe des Ortes, der starren und der stetigen Linie usw. rein begrifflich, ohne jede Spur einer Zuhilfenahme der Anschauung[50]).

Obgleich aber die Konstruktion des intelligiblen Raumes in ontologischen Begriffen ihre Wurzel hat, so ist sie doch, da sie mit einer leeren Form zu tun hat, die keinen Anspruch auf objektive Realität erhebt, nicht daran gebunden, lauter widerspruchslose Begriffe zu verwenden. Denn wenn ein Begriff „nicht das Reale trifft, so darf man ihn nicht so behandeln, als ob man ein Recht hätte zu

---

dem Denken durch Philosophie sollte unterworfen werden, den obersten Platz einnehmen. So entsteht eine Anschauungslehre, ein Mittelding zwischen Empirismus und Schwärmerei, — wem zu Ehren? der Geometrie! Und diese Empörung wider alle Methode soll gar kritische Methode heißen“ (A. M. 1. Teil § 142 S. 424). Vgl. auch ib. S. 423, wo es heißt: „Die Geometrie, an welche sich Kant lehnte, konstruiert im Raume; die Synechologie konstruiert den Raum selbst.“ Und A. M. § 265 S. 209: „Es wird wohl niemand den pythagoreischen Lehrsatz oder die Rektifikation des Kreises — — irgendwo anbringen können, wo keine wahren Raumverhältnisse stattfinden. Dies sei besonders den Kantianern gesagt; die sich freilich am allerletzten überzeugen werden, daß es außer ihrer eingebildeten reinen Anschauung, als Form der Sinnlichkeit, noch eine Quelle wahrer Raumbegriffe geben könne.“ Schließlich auch A. M. § 243 S. 155 und L. z. E. § 160.

[49]) In „Aphorismen zur Metaphysik und Religionslehre“, Werke Bd. IV S. 602, sagt Herbart: „Einen intelligibeln Raum konstruierten wir, weil wir mußten, auch wenn gar kein sinnlicher Raum bekannt wäre. Denn das bloße Zusammen und Nicht-Zusammen des nämlichen Paars von Wesen führt auf zwei Punkte außereinander.“

[50]) Die strenge Forderung einer rein begrifflichen Konstruktion des intelligiblen Raumes schärft Herbart mehrere Male im Laufe dieser Konstruktion ein. So z. B. bei der Konstruktion der starren Linie bemerkt Herbart in bezug auf das Aneinander zwischen zwei Punkten: „Wir wollen keinen Zwischenraum zwischen A und B; sie sind nicht zusammen; aber es ist nichts dazwischen. Die Klagen, man könne sich das nicht vorstellen, helfen hier gar nichts. Der Begriff soll rein bleiben; und wir begehren keine Bilder, als ob man sie anschaue, sondern wir fordern Begriffe, und deren Verknüpfungen“ (A. M. § 246 S. 167).

fordern, der Widerspruch in ihm solle verschwinden" (A. M. § 240 S. 147). In der Tat soll nach Herbart, wie wir gesehen haben, das Continuum, obgleich ein widerspruchsvoller Begriff[51]), „in der Konstruktion des intelligiblen Raumes seine Stelle haben, weil er mit andern widerspruchslosen Begriffen dieser Konstruktion in einem festen Zusammenhang steht" (A. M. § 259 S. 195 und § 261 S. 197 im Zusammenhang mit § 243 S. 154 f.)[52]).

Das Verhältnis der Geometrie zur Metaphysik und ihrer Konstruktion des intelligiblen Raumes ergibt sich ohne weiteres aus der begrifflichen Natur dieser Konstruktion. Während die Metaphysik den Raum konstruiert, setzt die Geometrie den Raum als gegeben voraus, während jene den Raum erzeugt, hat diese einen vorrätigen Raum, in dem sie ihre Konstruktionen ausführt und die darin gegebenen Verhältnisse konstatiert[53]). Will man aber die vollständige logische Begründung der geometrischen Sätze geben, so muß man den Standpunkt der Geometrie verlassen und sich auf denjenigen der Metaphysik erheben, wo durch die Konstruktion des intelligiblen Raumes alle diese Sätze in ihrer Notwendigkeit begreiflich werden[54]).

---

[51]) Über das Widerspruchsvolle des Continuums vgl. A. M. § 209 S. 88 ff., § 242 S. 150 f., § 243 S. 155 und § 259 S. 193.

[52]) In § 242 S. 152 f. der A. M. spricht Herbart von verschiedenen Arten des Continuums, die sich bei der Konstruktion des intelligiblen Raumes ergeben könnten. Wie wir jedoch sahen, hebt er diese verschiedenen Arten (die Punktmengen verschiedener Dichtigkeit) schon in der Konstruktion der stetigen Ebene vollständig auf. Bei der Konstruktion der Materie dagegen (vgl. weiter unten) läßt er dieselben bestehen.

[53]) „Die Geometrie nimmt den Raum als gegeben an; nur Figuren in ihm, und deren Bestandteile, Linien und Winkel, macht sie selbst durch ihre Konstruktion" (L. z. E. § 160). Vgl. auch A. M. § 261 S. 198.

[54]) „Der Standpunkt der Geometrie ist für die Metaphysik niedrig; sie muß sich erst selbst die Möglichkeit und die Gültigkeit der Geometrie deutlich machen, ehe sie deren Hilfe gebrauchen kann. Dieses geschieht in der Konstruktion des intelligiblen Raumes" (L. z. E. § 160). Vgl. auch „Psychologie als Wissenschaft", II. Teil § 148, sowie Th. d. a. § 17 Scholion.

Über das Verhältnis der Geometrie zur Metaphysik spricht sich noch klarer Hartenstein aus: „Die Geometrie ignoriert den intelligiblen Raum, weil ihr ganzer Inhalt eben nur formal ist, und sie gar keine Veranlassung hat, auf die Untersuchung einzugehen, was das Reale sei, für dessen Zusammenfassung irgendwelche Verhältnisbegriffe nötig werden. Der Raum ist ihr nach seinen drei Dimensionen ursprünglich gegeben; sie fragt nicht

Nicht nur aber, daß sonst unbeweisbare Sätze — wie daß durch zwei Punkte jedesmal eine Gerade möglich, daß die Gerade die kürzeste Linie zwischen zwei Punkten ist usw. — beweisbar werden[55]), sondern durch den Begriff der starren Linie resp. des bestimmten Quantums der Extension, den die Geometrie gar nicht kennt, wird erst die Messung der Linien begrifflich möglich und verständlich[56]).

Der eigentliche Zweck der ganzen Konstruktion des intelligiblen Raumes ist aber für Herbart die Konstruktion der Materie, welche außerdem noch auf dem Begriffe des „wirklichen Geschehens" beruht (A. M. § 266 S. 210). Wir können hier nur die ersten Sätze dieser Herbartschen Konstruktion der Materie ganz kurz erwähnen. Indem Herbart von dem unvollkommenen Zusammen zweier realer Wesen ausgeht, deduziert er zunächst die Attraktion (A. M. §§ 267—269

---

einmal, als was er gegeben sei. — — Die Metaphysik hat dagegen ursprünglich gar keinen Raum, von welchem sie abstrahieren könnte; sie beschäftigt sich ihrer Natur nach nicht ursprünglich mit dem leeren Abstraktum formaler Verhältnisse, sondern mit der Frage nach dem Realen. — — Eben deshalb aber geht die Metaphysik, welche nicht im Raume, sondern den Raum selbst zu konstruieren hat, den umgekehrten Weg der Geometrie. Sie beginnt von dem starren Aneinander, sie hält fest an diesem Begriffe, als dem des ursprünglichen Elements in ihrem Raume, so lange, bis sich zeigt, daß die Möglichkeiten, die aus der Entwicklung dieser für sie allein zulässigen Annahme notwendig hervorgehen, es unmöglich machen, in diesem Begriffe die ausschließliche und zulängliche Bezeichnung für die Zusammenfassung aller durch die Konstruktion selbst gegebenen Verhältnisse zu finden" (a. a. O. S. 342 f.).

[55]) „Die Sorglosigkeit, womit Fries in seiner Naturphilosophie den Satz: durch zwei Punkte ist jedesmal eine Gerade möglich, als ein Axiom hinstellt, dürfen wir nicht nachahmen; ist sie geometrisch, so ist sie doch nicht philosophisch" (A. M. § 254 S. 184). „Als Axiome dürfen dergleichen Sätze in einer Philosophie der Mathematik nicht auftreten" (A. M. § 255 S. 186).

[56]) „Jene starre Linie aber, welche den geometrischen Funktionen zum Grunde liegend gedacht werden soll, gehört ebensowenig in die Geometrie, als der logisch allgemeine Begriff des zu Vervielfältigenden (§ 252) in die Arithmetik; beides sind nur Beziehungspunkte für die beiden Wissenschaften; deren Lehrer sich darum nicht zu bekümmern pflegen, weil ihnen die Denkbarkeit der Begriffe wenig Sorge macht, wenn sie nur konstruieren und rechnen können" (A. M. § 261 S. 199). Vgl. auch Th. d. a. § 22, Scholion 1, S. 548 f. sowie „Philosophische Aphorismen" 1812, Werke Bd. IV § 8 S. 582 f.

S. 212 ff.); von unvollkommenem Zusammen dreier Wesen ausgehend, deduziert er dann weiter die Repulsion und das Gleichgewicht von Attraktion und Repulsion, wodurch der einfachste zusammengesetzte Bestandteil der Materie, die molecula, entsteht (A. M. § 270—271 S. 215 f.). Indem dann weiter die Elastizität dieser Bestandteile nachgewiesen und sowohl ihre Durchdringlichkeit wie Undurchdringlichkeit als möglich dargelegt wird (A. M. §§ 272—273, S. 217 f.) gelangt Herbart zur Behauptung, daß die Materie ursprünglich eine starre Masse und nicht ein Continuum darstelle (A. M. § 274 S. 218f.). Durch diese Behauptung aber entsteht eine Diskrepanz zwischen der Materie und dem intelligiblen Raume, in dem sie sich befinden (und infolgedessen selbstverständlich ebenfalls eine bloße Erscheinung sein) soll, da der intelligible Raum, wie wir sahen, als Ganzes ein reines Continuum ist, in dem sowohl die starre Linie wie die stetigen Linien von verschiedener Dichtigkeit ganz verschwinden, während diese Unterschiede in der starren Materie nach Herbart bestehen bleiben sollen[57]).

Daß Herbart die erste Absicht, die er mit seiner Konstruktion des intelligiblen Raumes verfolgte — eine rein begriffliche Konstruktion des Raumes zu geben, ohne irgendeine Rücksicht auf die Raumanschauung zu nehmen — nicht verwirklicht hat, haben wir in dem ersten Teile dieser Abhandlung genugsam nachgewiesen. Aber sowohl diese Absicht im allgemeinen wie der erste Ausgangspunkt der ganzen Konstruktion sind zu billigen[58]). Herbarts originale Leistung in dieser Hinsicht besteht in der klaren Forderung der rein begrifflichen Konstruktion des Raumes, einer Forderung, die man

---

[57]) „Größere und geringere Dichtigkeit erfordert hinzukommende Gründe (§ 272); demnach wird zwar die Materie ihre Dichtigkeit kontinuierlich abändern lassen, aber sobald sie in Freiheit ist, kehrt sie in ihre bestimmte Lage zurück, und erfüllt also den Raum, worin sie ist, nicht nach dem unbestimmten Begriffe des Continuums, nach welchem z. B. die Radien des Kreises so dicht liegen können, wie man will (§ 258); sondern dergestalt, daß zwei nächste Elemente der Materie allemal einen bestimmten Bruch der ursprünglichen Einheit im Raume, nämlich des Aneinander, darstellen" (A. M. § 274 S. 219).

[58]) Die Einwände, die A. Trendelenburg in seinen „Logischen Untersuchungen" 3. Aufl. 1870, I. Bd. S. 192 ff. gegen Herbarts Konstruktion des intelligiblen Raumes erhebt, sind mit geringer Ausnahme unstichhältig. Sie beruhen meistenteils auf der unglücklichen Lehre Trendelenburgs von der „Bewegung" als dem Urgrund des Denkens und des Seins.

vor ihm nicht so scharf zu fassen und zu formulieren wußte[59]). Was aber den Ausgangspunkt der Konstruktion — das Aneinander zweier Punkte — anbetrifft, so ist dieser Ausgangspunkt erstens schon lange vor Herbart von andern Denkern entdeckt und in gleicher Absicht verwendet worden[60]), und zweitens muß dieser Ausgangspunkt, wie wir sahen, bei der Konstruktion des diskreten Raumes ganz anders verwendet werden, als dies von Herbart und von seinen Vorgängern getan worden.

Was die zweite Absicht, die Herbart bei seiner Konstruktion des intelligiblen Raumes verfolgt, anbetrifft, so ist es Herbart zwar gelungen, einige von den Sätzen, die in der Geometrie als unbeweisbare „Axiome" auftreten[61]), zu beweisen, aber infolge der falschen Konstruktion dieses Raumes war er nicht imstande, jene Absicht in einwandfreier Weise und vollständig durchzuführen. Hier können wir darauf jedoch nicht näher eingehen.

---

[59]) Herbart hat ganz richtig erkannt, daß Kants Lehre vom Raume durch eine solche Konstruktion endgültig überwunden wäre. Nebenbei sei bemerkt, daß die nichteuklidischen Raumformen nicht imstande sind, dies zu tun, wie es so oft behauptet wird, da diese Formen ebenso Continua sind, wie der euklidische Raum, und Kants Beweis für die Anschauungsnatur des Raumes nur auf dessen Kontinuierlichkeit basiert.

[60]) Herbart selbst ist sich dieses historischen Sachverhalts klar bewußt. Vgl. z. B. L. z. E. § 160, wo er in bezug auf den Begriff der starren Linie sagt: „Dieser Begriff ist nichts weniger als neu, er findet sich in älteren Werken, und nur das Vorurteil für die Geometrie hat ihn verdrängt." Über die älteren Versuche einer diskreten Raumlehre vgl. das Vorwort zu meinen „Prinzipien der Metaphysik" I. Bd. 1. Abt. 1904 S. IV—VI.

[61]) Auch heute noch kommen viele dieser Sätze als unbewiesene Sätze in geometrischen Werken vor, auch in solchen, die eine logisch strenge Begründung dieser Wissenschaft anstreben. So z. B. kommt der Satz, daß zwischen zwei Punkten stets eine und nur eine Gerade möglich ist, als erstes unter den Axiomen der Verknüpfung (der ersten von den fünf Axiomgruppen) in D. Hilberts „Grundlagen der Geometrie" (3. Aufl. 1909, S. 3) vor. Sowohl Hilbert wie sein Vorgänger M. Pasch (vgl. dessen „Vorlesungen über neuere Geometrie", 2. Aufl. 1912) sind sich dessen klar bewußt, daß ihre Aufstellung eines Systems von unbeweisbaren geometrischen Grundsätzen („Axiomen") nur die logische Analyse der Raumanschauung (Hilbert a. a. O. S. 1, Pasch a. a. O. S. 3 und 17) bedeutet.

Die dritte Absicht aber, die Konstruktion der Materie, ist als gänzlich mißlungen zu bezeichnen. Daß das wirkliche Geschehen, der eine von den zwei Grundbegriffen, auf denen diese Konstruktion beruht, ein rein fiktiver Begriff sei, erkennt Herbart schließlich auch selbst an[62]. Daß aber auch der zweite Grundbegriff dieser Konstruktion, das unvollkommene Zusammen der einfachen Wesen, ebenfalls eine widerspruchsvolle Fiktion darstellt (im Unterschied von dem vollkommenen Zusammen, dem Herbart ein objektives Dasein zuschreibt), setzt den Wert der Herbartschen Konstruktion der Materie noch mehr herab, da diese auf zwei Fiktionen beruht. Daß fiktive Erklärungen gerade in der Metaphysik, der Wissenschaft vom Realen in eigentlichem Sinne, keine Verwendung finden können, selbst dann, wenn sie in andern Wissenschaften unentbehrlich sein sollten[63], ist ein Satz, dem nur Herbart unter namhaften Metaphysikern in bedauernswerter Verirrung bewußt widersprochen hat[64].

---

[62]) Bekanntlich besteht das wirkliche Geschehen nach Herbart in Störungen und Selbsterhaltungen der realen Wesen, die eine Folge ihres Zusammens sein sollen. Daß dieses wirkliche Geschehen objektiv gar nicht stattfindet, sondern nur eine „zufällige Ansicht" unseres subjektiven Denkens sei, lehrt Herbart ausdrücklich. So z. B. A. M. § 234 S. 138 wird gesagt: „Störung sollte erfolgen; Selbsterhaltung hebt die Störung auf, dergestalt, daß sie gar nicht eintritt." Und § 235 S. 139: „Es wäre die vollkommenste Probe einer Irrlehre, wenn das, was wir Geschehen nennen, sich irgendeine Bedeutung im Gebiete des Seienden anmaaßte."

[63]) Wenn H. Vaihinger in seinem Werke „Die Philosophie des Als Ob", 1911, behauptet, daß alle die Grundbegriffe in der Wissenschaft und der Philosophie Fiktionen seien, und wenn er hieraus schließt, daß die Metaphysik unmöglich und die Wissenschaft keinen theoretischen Erkenntniswert habe, so ist das ein Standpunkt, dessen Absurdität unschwer nachzuweisen wäre. Gewiß kommen sowohl in den Einzelwissenschaften (dies gilt insbesondere für die Mathematik) wie in verschiedenen metaphysischen Systemen Begriffe vor (so der leere Raum), die an sich bloße Fiktionen seien. Aber in der Metaphysik, wo keine Fiktionen bewußt zugelassen werden können, müssen sie erbarmungslos ausgemerzt werden. Auch die Einzelwissenschaften können sich nicht für ewig an die Fiktionen binden, die sie im Laufe ihrer historischen Entwicklung aus verschiedenen Gründen als Notbehelfe gebrauchen, auch hier muß der wahre intellektuelle Fortschritt darin bestehen, von den Fiktionen sich immer unabhängiger zu machen und der wahren Beschaffenheit der Erscheinungen sich immer mehr zu nähern.

[64]) Vgl. z. B. A. M. § 212 S. 95, wo es heißt: „Aus der Mechanik nehme man die Zerlegung der Kräfte hinweg; was bleibt von der ganzen Wissenschaft

Der tiefste Grund aber für diese seltsame Stellungnahme des Metaphysikers Herbart den fiktiven Erklärungen gegenüber liegt in seinem Pluralismus. Wenn eine Vielheit von absolut voneinander unabhängigen einfachen Wesen vorausgesetzt wird, so ist damit eine wirkliche Erklärung der subjektiven Bewußtseinswelten, die man in diesem Falle, infolge der Beziehentlichkeit und Zusammengehörigkeit ihrer Bestandteile, für an jenen einfachen Wesen hängende Scheinswelten erklären muß, von vornherein abgeschnitten. Dann muß man entweder mit Leibniz jeder Monade ein inneres Gesetz beilegen, nach welchem ihre Scheinswelt in Raum und Zeit zusammenhängt, oder mit Herbart zu fiktiven Erklärungsweisen greifen, wenn man diese Scheinswelten in einzelnen einfachen Wesen von andern einfachen Wesen abhängig machen will. Die haarsträubenden Erklärungen dieser Art, die sich bei Herbart finden, sind nur eine Folge dieser inneren Unhaltbarkeit der pluralistischen Weltansicht[65]).

Ist dem aber so, dann werden auch die speziellen Inkonsequenzen verständlich, die Herbart in diesen fiktiven Erklärungsweisen selbst begeht. Wenn er bei der Konstruktion des intelligiblen Raumes den Ausgangspunkt dieser Konstruktion im Laufe derselben ganz vergißt und schließlich zum Continuum gelangt, so konnte er diesen Fehler begehen nur, weil ihm von vornherein der intelligible Raum nur eine fiktive Konstruktion ist, die für die vielen realen Wesen selbst nichts bedeutet. Wenn er dann weiter die Materie in diesem Raume konstruiert, so verleugnet er die Kontinuierlichkeit desselben und bleibt dem Ausgangspunkte seiner Konstruktion treu[66]). Da er aber die

---

übrig? So viel wie nichts. Aus der Metaphysik lasse man die Forderung der zufälligen Ansichten hinweg: was wird herauskommen? Solche Metaphysik, wie man sie wohl kennt, und wie sie bisher gewesen ist." Einige gute Bemerkungen (neben andern, die unzutreffend sind) über Herbarts Methode der zufälligen Ansichten und deren Verwendung in dessen Metaphysik macht Vaihinger a. a. O. S. 275 ff.

[65]) Vgl. auch meine Bemerkungen über Herbarts pluralistische Weltansicht in meinen „Prinzipien der Metaphysik", I. Bd. 1. Abt. 1904 S. 42 ff.

[66]) Es ist noch in diesem Zusammenhang zu erwähnen, daß wenn bei der Materie nicht die leeren Bilder der einfachen Wesen, sondern diese selbst Bestandteile der stetigen Linien sind, nach Herbart offenbar auch diese Linien aus einer endlichen Anzahl von einfachen Punkten bestehen

Eigenschaften der empirisch gegebenen Materie erklären will, und den einfachen Wesen als solchen Abstraktion und Repulsion als ursprüngliche Kräfte nicht beilegen kann, so begeht er eine neue Inkonsequenz, indem er zu der falschen Konstruktion des intelligiblen Raumes zurückkehrt und den widerspruchsvollen Begriff des unvollkommenen Zusammen auf die realen Wesen selbst überträgt. Auf diese Weise macht er die ganze Konzeption des intelligiblen Raumes, die, logisch konsequent durchgeführt, zu einem realen lückenlosen diskreten Raume führen würde[67], zu einer völlig wertlosen für die Zwecke der Naturphilosophie und der Metaphysik überhaupt. Trotz all dieser Fehler und Irrtümer aber müssen wir Herbart ob

---

müssen, da die Zahl der Realen eine endliche sein soll (A. M. § 300 S. 261). Wenn dies aber für die stetigen aus realen Wesen bestehenden Geraden gilt, dann ist es klar, daß Herbarts Schlußfolgerung, die stetigen inkommensurablen Geraden der Fig. 6 müßten aus unendlich vielen Punkten bestehen (vgl. darüber insbesondere Th. d. a. § 22), einen logischen Sprung darstellt. Erst bei der stetigen Kreislinie kann, in der von uns früher angegebenen Art und Weise, eine solche Schlußfolgerung gemacht werden.

[67]) Daß diese Konzeption in der Tat zu dem realen lückenlosen diskreten Raume führt, folgt einerseits aus unserer obigen Kritik der Herbartschen Konstruktion des intelligiblen Raumes (vgl. auch die Bemerkungen darüber in meinen „Prinzipien der Metaphysik“, I. Bd. 1. Abt. 1904 S. 46 f.), und anderseits aus der Unhaltbarkeit der Versuche der älteren Herbartianer, die Objektivität des intelligiblen Raumes abweichend von Herbart zu retten. Wir können uns hier nicht darauf einlassen, diese Unhaltbarkeit auch nachzuweisen, wir beschränken uns nur auf folgende Bemerkungen, das Verhältnis jener Versuche zu Herbarts Lehre betreffend. Wenn Zimmermann die einfachen Wesen in einen inkonsekutiv-diskreten lückenlosen Raum versetzt, so hat er damit gerade das Charakteristische und Wertvolle in Herbarts Konstruktion, die Konsekution der einfachen Bestandteile des intelligiblen Raumes, aufgegeben. Wenn Drobisch und Cornelius an der Konsekution festhalten, die punktförmige Einfachheit der realen Wesen aber preisgeben, so geben sie wiederum die zweite wertvolle Seite des intelligiblen Raumes auf, die Einfachheit seiner letzten Bestandteile. Es muß der Herbartsche pluralistische Standpunkt selbst aufgegeben werden, und es muß die Realität der subjektiven Bewußtseinswelten zugelassen werden, um auf Grund einer in ihren Fundamenten verbesserten Konstruktion des diskreten Raumes sowohl die beiden wertvollen Seiten des intelligiblen Raumes aufrechtzuerhalten, wie eine wirkliche Erklärung des Geistes und der Materie zu ermöglichen. Dies hoffe ich durch meinen neuen monopluralistischen Standpunkt des relativen Bewußtseinsrealismus, den ich in der zweiten Abteilung des ersten Bandes meiner „Prinzipien der Metaphysik“ 1912 entwickelt, erreicht zu haben.

seiner Konstruktion des intelligiblen Raumes für einen der wichtigsten Vorgänger der diskreten Raumlehre erklären [68]).

---

[68]) Herbarts Lehre vom intelligiblen Raume scheint heutzutage ganz vergessen zu sein. Nur E. Mach, der ein starkes Bedürfnis nach einer Konstruktion des diskreten Raumes verrät, tut ihrer Erwähnung, indem er die Frage erhebt, „ob sich nicht den Herbartschen an Leibniz anknüpfenden Spekulationen, seiner Konstruktion des intelligiblen Raumes, ein physikalischer Sinn abgewinnen läßt, ob der physikalische Raum nicht auf Qualitäts- und Größenbegriffe zurückführbar sei?" (vgl. „Erkenntnis und Irrtum", 2. Aufl. 1906, S. 447). Auch betont Mach das Unbegründete der Herbartschen Beweisführung für die Dreidimensionalität des intelligiblen Raumes. In den gangbaren Darstellungen der Geschichte der neueren Philosophie wird der intelligible Raum entweder gar nicht erwähnt (so von H. Höffding in seiner „Geschichte der neueren Philosophie", II. Bd. 1896) oder nur erwähnt (so in W. Windelbands in ihrer Art sonst so glänzenden Darstellung der „Geschichte der neueren Philosophie", 5. Aufl. 1911, II. Bd. S. 407) oder recht kurz und unrichtig dargestellt (so spricht R. Falkenberg in seiner „Geschichte der neueren Philosophie", 7. Aufl. 1913, 2. Hälfte, S. 476 vom intelligiblen Raume „mit ‚starren' Linien", als ob dieser nur starre Linien enthielte; so steht zu lesen in Ueberweg-Heinze, „Grundriß der Geschichte der Philosophie", 4. Bd. 10. Aufl. 1906, S. 125: „Das Aneinander einfacher realer Wesen erzeugt die ‚starre' Linie", was unrichtig ist).

IX.

Die Entstehung des stoischen Moralprinzips.

Von

Gottfried Bohnenblust.

Wie das stoische Moralprinzip der Konstanz und der Naturgemäßheit entstanden sei, wollen wir hier untersuchen. Ist es eine freie Schöpfung, eine erste Einsicht in das Wesen einheitlich geschauten und bestimmten Lebens? Oder ist es übernommen aus früheren Versuchen, der menschlichen Existenz durch eine feste Formel des allzeit nötigen Verhaltens innere Sicherheit zu verleihen?

Dem Historiker der Philosophie sind ja diese Formeln Zeugnisse wirklichen Lebens, Ausprägungen tatsächlicher Inhalte, Ausdrucksversuche eines Verhaltens, in dem jene Menschen das in sich geschlossene und also selige Leben zu haben oder zu erwerben behaupteten, — Gräber, wenn man so will, aber Gräber, aus denen zu Zeiten die Toten erwachen. Und wie wir uns auch über die Ursprünglichkeit der stoischen Zielbestimmungen entscheiden, sicher ist die praktische Bedeutung dessen, was sie geleistet haben und zu leisten wohl auch ferner fähig sind. Und aus solch tatsächlichem Interesse darf ja wohl auch ein formales Vergnügen an der Kunst der Prägung hervorgehen, wofern sich zeigt, daß Allgemeines in engstem Rahmen sich hat fassen lassen.

I.

Nach Stob. Ecl. II p. 46 W haben die Stoiker unter *τέλος* das verstanden, „*οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται καθηκόντως, αὐτὸ δὲ πράττεται οὐδενὸς ἕνεκα*", also den sittlichen Selbstzweck, der zugleich Zweck alles andern ist. In dieser Formel vom *τέλος* muß sich also die gesamte Anschauung vom Leben und, dieses organisch verstanden, von der Welt ausdrücken, in ihrer historischen Bedingtheit (schon die Sprache ist geschichtliche Bindung) wie in dem erreichbaren Maße unmittelbaren Weltgefühles. Bei der Stoa geht nun freilich die Ab-

hängigkeit weiter. Niemand in ihrem Kreise ist zu dem ihm geschichtlich Gegebenen in das Verhältnis getreten, wie Platon zu Sokrates, daß er eine empirische Persönlichkeit im strengsten Sinne idealisiert, zur typischen Form der Geistigkeit erhoben und alle Lehre in ihr konzentriert und lebendig gestaltet hätte, das Dogma als solches eben dadurch auflösend; sondern die Stoa hat im Gegenteil für die praktische Orientierung des Individuums aus dem Bestande früherer Lehre genommen, was sich bot, das Dogma nicht scheuend, sondern als notwendige Basis ohne weiteres betrachtend, das Ziel aber weder in reine Betrachtung noch in deren Verbindung mit dem Handeln, sondern in freie Tatkraft allein setzend. Natürlich ist der traditionelle Intellektualismus dabei nicht verlassen: die Voraussetzung solcher Haltung wird durchaus von theoretischer Einsicht erwartet.

So sehr es auch vor allen Siebeck gelungen ist, stoische Weltbetrachtung als organische Weiterbildung peripatetischen Denkens bis auf einen gewissen Grad begreiflich zu machen und auch die Nachwirkung früherer Einflüsse dazu in Beziehung zu setzen, so bleibt ein stark eklektischer Zug in dieser Theorie, und das kann kaum anders sein: aus dem großen Schiffbruch staatlicher Geborgenheit, in der Politik und Ethik eins gewesen waren, rettete man sich auf losen Planken. Genug, daß sie da waren und daß man sie brauchte — woher sie kamen, hatte niemand Zeit zu fragen.

Wie haben denn nun die alten Stoiker den sittlichen Selbstzweck, das praktische Ziel bestimmt? Das Material bieten v. Arnims Stoikerfragmente in klarer Übersicht.

Bei D. L. VII 87 lesen wir: *Πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις.*

Also Naturgemäßheit ist gefordert; dadurch sei die Tugend, als in der Natur begründet, von selbst gegeben. — Aber Stobaios Ecl. II p. 75, 11 W erzählt: *τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε „τὸ ὁμολογουμένως ζῆν". τοῦτο δ' ἔστι καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένως ζώντων κακοδαιμονούντων.* Also das *τῇ φύσει* fehlt, und gefordert ist nur die Homologie als die Geschlossenheit und Einheitlichkeit des

Charakters, die wiederum in sich selbst die Eudämonie enthalte. Dann fährt Stobaios im Gegensatz zu Diogenes weiter: *Οἱ δὲ μετὰ τοῦτον προσδιαρθροῦντες οὕτως ἐξέφερον· ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὑπολαβόντες ἔλαττον εἶναι κατηγόρημα τὸ ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ῥηθέν· Κλεάνθης γὰρ πρῶτος διαδεξάμενος αὐτοῦ τὴν αἵρεσιν προσέθηκε τῇ φύσει καὶ οὕτως ἀπέδωκε· τέλος ἐστὶ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. ὅπερ ὁ Χρύσιππος σαφέστερον βουλόμενος ποιῆσαι ἐξήνεγκε τὸν τρόπον τοῦτον· ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων.* —

Neben diesen Hauptstellen, deren Gegensatz das eine Hauptproblem bildet, seien noch kurz die andern Zeugnisse mitgeteilt. Bei Cic. de fin. IV 14 wird als Zenons finis „convenienter naturae vivere" genannt; III 21 als summum bonum die *ὁμολογία*, lat. convenientia; Acad. pr. II. 131 „honeste vivere quod ducatur a conciliatione naturae". Tusc. II 29 (beate vivere) in una virtute est positum. Aug. contra Ac. III 7.16 clamat Zeno .... hominem natum ad nihil esse aliud quam honestatem. Lactantius erwähnt inst. div. III 7 als Zenons Formel cum natura congruenter vivere, später cum natura consentanee vivere: bei Philon heißt es quod omn. pr. l. II p. 470, 27 M *ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν*, bei Clemens Alex. Strom. II 21 p. 496 P „*κατ' ἀρετὴν ζῆν*": Arr. Epict. diss. I 20, 14 „*ἕπεσθαι θεοῖς*", wobei aus dem Zusammenhang die Natürlichkeit der Götter und die Göttlichkeit der Natur hervorgeht: Plut. de comm. not. 21, 1 p. 1069 f. sagt, Zenon habe mit den Peripatetikern *τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν* als *στοιχεῖα τῆς εὐδαιμονίας* betrachtet. — Dazu ist noch zu fügen, daß als gebräuchliches Bild des Glücks von Zenon an bei verschiedenen die *εὔροια βίου* erwähnt, und daß durchweg die Autarkie der Naturgemäßheit = Tugend = Güte behauptet wird, wofür Arnim a. a. O. die Stellen ebenfalls gibt, soweit sie auf Zenon gehen.

Von Kleanthes ist außer der oben zitierten Stelle des Stobaios durch Diogenes Laertius (VII 87) überliefert, er habe sich Zenons Formel angeschlossen, und Clemens Al. Strom. II 21, 129 p. 497 P erwähnt für ihn als *τέλος* „*τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*". Was folgt, ist des Diogenes spätere Formel, umschrieben und hier in einem ganz falschen Zusammenhang gegeben. Wenn es bei Stob. Ecl. II 7, 6e p. 77, 21 W heißt, Kleanthes habe als *τέλος* bezeichnet *τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας*, so ist dies kein Widerspruch: es handelt sich

darum, die Begriffe σκοπός und τέλος zu vergleichen: σκοπός sei das Ziel selber, die Glückseligkeit, τέλος der Zweck, es zu erreichen, das Ziel als subjektive Zielsetzung. Inhaltlich ist es mit den genannten Formeln identisch. Endlich steht bei D. L. VII 89, Kleanthes habe unter φύσις nur die allgemeine Natur verstanden, erst Chrysipp habe τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην interpretiert.

Also: Stoische Zielformel ist ὁμολογουμένως ζῆν oder ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Ob Zenon oder Kleanthes die zweite Formel geschaffen, entscheidet die Überlieferung widerspruchsvoll, also zunächst gar nicht. Wir sehen auch nicht sogleich ein, ob in den beiden Formeln ein sachlicher Gegensatz liegen soll, oder ob das spätere Altertum recht hatte, wenn es sie für inhaltlich übereinstimmend hielt und auch nebeneinander brauchte.

Hören wir zuerst, wie bisher darüber geurteilt wurde.

v. Arnim selber schließt sich noch in der 1909 erschienenen Geschichte der europäischen Philosophie des Altertums (K. d. G. I 5, S. 238) ganz dem Stobaios an: Zenon sagte ὁμολογουμένως ζῆν und meinte die Übereinstimmung der Gedanken und des Fühlens, Wollens und Handelns mit den Gedanken. Kleanthes fügte τῇ φύσει ein „und machte dadurch die Lehre nicht klarer"; erst Chrysippos entschied dann, die allgemeine und menschliche Natur seien gemeint, als wesentlich identisch, da der für den Menschen charakteristische λόγος auch das Gesetz des Kosmos, und subjektive und objektive Vernunft nicht inhaltlich verschieden seien.

Bedeutend zurückhaltender in dem Glauben an Stobaios ist schon Zeller (Ph. d. Gr. III 1³, 215 ff.) gewesen. Zwar gibt er im Text die Zuteilung der Formeln nach ihm wieder, betont aber schon dort die wesentliche Identität aller: „Die Meinung kann (jedenfalls) nur die sein, daß sich das Leben des Einzelnen dem Ziele der Glückseligkeit in demselben Maße nähere oder von ihm entferne, in dem es mit den allgemeinen Gesetzen des Weltlaufs und der vernünftigen Menschennatur übereinstimmt oder im Zwiespalt liegt." In der Anmerkung hingegen erwähnt er die Differenz zwischen Diogenes und Stobaios, betont nochmals, daß auch die Homologie überhaupt nur durch Naturgemäßheit möglich, also in der zweiten Formel keine inhaltliche Veränderung gegeben sei, und schließt sich Wellmann (Phil. des Zenon

15) und Krische (Forschungen 372) in dem Zweifel an, ob nicht Diogenes recht habe: weil er so bestimmt rede und zitiere. Hingegen möchte Zeller „dem Laertier nicht unbedingt glauben (89), daß erst Chrysipp unter Natur den Makrokosmus und Mikrokosmus verstanden habe,“ der Widerspruch des Kleanthes sei nachträglich gemacht (ebenso Wellmann S. 446).

Hirzel hat sich in seiner Entwicklung der stoischen Philosophie (Cic. Unt. II) S. 105 ff. eingehend mit unserer Frage beschäftigt. Es ist eigentümlich, daß gerade seine Darlegungen für die der seinen entgegengesetzte Behauptung wichtige Voraussetzungen schaffen. Mit Recht bekämpft er Krische, der den Streit damit erledigen will, Zenon habe sich später zu des Kleanthes Formel bekannt; denn Diogenes sagt deutlich: „*Ζήνων πρῶτος τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.*“ Ferner macht er selber darauf aufmerksam, Stobaios nenne nur den Namen Zenons, Diogenes aber auch die Schrift („*ἐν τῷ περὶ ἀνθρώπου φύσεως.*“) Endlich behauptet er, der ganze Abschnitt bei Diogenes stamme von Chrysipp. Dennoch zieht er die Aussage bei Arius-Stobaios vor, denn Chrysipp könne die Tatsachen willkürlich verändert haben, um besser seine Theorie hineininterpretieren zu können (S. 111); und Stobaios könne die kürzere Formel nicht erfunden haben. Das ist auch gar nicht nötig, wenn Zenon beide Formeln gebraucht hat; und Hirzel hat offenbar mit der anfechtbaren Methode Krisches und Wellmanns auch ihr richtiges Resultat verworfen, während er dem Leser indirekt den Weg zu einer besseren Lösung weist. Des Kleanthes Beschränkung der *φύσις* auf die *κοινὴ φύσις* nach D. L. VII 89 weist Hirzel nicht ab, sondern sieht darin einen seiner Beweise dafür, daß erst Kleanthes den Heraklitismus in der Stoa konsequent durchgeführt habe.

Bonhöffer (Die Ethik des Stoikers Epiktet, S. 11) geht von der wesentlichen, schon im Altertum anerkannten Identität der beiden Prinzipien aus, die er als formales und materiales unterscheidet, und entscheidet sich dafür, der Gründer habe doch gewiß den spezifisch stoischen Grundbegriff des naturgemäßen Lebens schon gekannt; auch wirkt das genaue Zitat bei D. L. mit zu dem genannten Schlusse.

Dyroff (Die Ethik der alten Stoa, II § 2, S. 27 ff.) schreibt Zenon zunächst die kurze Formel *ὁμολογουμένως ζῆν* zu, mit der bewußten etymologischen Erklärung der Homologie als des *καθ' ἕνα λόγον ζῆν*. Der Versuch, zu erklären, warum denn diese Konstanz nicht selbst-

verständlich sei, zwingt dann Zenon zum Schritt von der Lebensbetrachtung zur Weltanschauung: und die monistische Tendenz führt ihn zu Heraklit. Jetzt erhält die *φύσις* eine weitere Bedeutung, wenn er *περὶ τοῦ ὅλου* schreibt und *φύσις* mit *εἱμαρμένη* identisch setzt. Immerhin nimmt Dyroff an, Zenon habe seine Formel nicht mehr ausdrücklich ändern können oder mögen, so daß er schließlich doch Stobaios zustimmt, obwohl auch er der andern Lösung vorarbeitet.

Die Beschränkung des Kleanthes auf die *κοινὴ φύσις* läßt Dyroff gelten: wegen seines Heraklitismus, seiner Religiosität und seines Widerwillens gegen die Individuation.

In Überwegs Grundriß I, S. 301 ff., ist die Darstellung die, daß Diogenes die größere Glaubwürdigkeit zugesprochen wird, besonders da schon Speusippos die Glückseligkeit nach Cl. Al. Str. II, p. 418 d als *ἕξις τελεία ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν* definiert habe und Polemon, der sich über Dogmenraub des Zenon beklagte, das gute Leben (honeste vivere, *εὖ ζῆν* etc.) in den Genuß des Naturgemäßen gesetzt, auch Heraklit gefordert habe *ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας* (das wird übrigens fr. 112 D als *ἀρετὴ μεγίστη* und *σοφίη* bezeichnet und ist, wie später zu zeigen, von größerer Tragweite). Dabei wird auch hier betont, daß die Formeln inhaltlich identisch zu fassen seien, Kleanthes habe unter *φύσις* nur vorwiegend die Natur des Weltalls verstanden.

Barth (Die Stoa, Frommanns Klassiker der Philosophie VI^2) IV 1, S. 125 ff. hingegen geht wieder ganz mit Stobaios. Er findet sogar S. 130 A. 6, die Angabe des Diogenes und Cicero komme nicht in Betracht; jener sei öfter ungenau, und Cicero habe Zenon und Kleanthes leicht verwechseln können; übrigens sei der Zusatz nicht original (dabei verweist Barth gerade auf Polemon, von dem D. L. überliefert, er habe sich über Zenon beklagt, er stehle ihm seine Dogmen und verberge sie unter seinem phönizischen Mantel). Nach Barth hat Kleanthes einen Fortschritt über Zenon hinaus getan, der bloß die Konsequenz gefordert habe, und ist damit durchgedrungen. Die Erklärung Chrysipps ist nach Barth „nicht ohne Erinnerung an Heraklit" erfolgt; auf des Kleanthes Sonderstellung in der Fassung der *φύσις* nimmt er keine Rücksicht.

Damit sind die bisherigen Darstellungen gegeben, soweit sie die Formeln des Zenon und Kleanthes und die Interpretation durch

Chrysippos angehen, und soweit eine Vermutung früherer Einwirkungen geäußert ist. Die einen — darunter die Neuesten — behaupten mit Arius Didymus-Stobaios, Zenon habe nur die Konsequenz des individuellen Charakters als Ziel des sittlichen Lebens angesehen: andere lassen ihn bereits den halben Weg zur Formel von der Naturgemäßheit des Lebens gehen, wobei dann an Heraklit und die Akademie erinnert wird, Zenon also über den Kynismus höher erhaben erscheint und die Formeln als inhaltlich ziemlich identisch gelten. Am weitesten gehen hierin Bonhöffer und Überweg-Heinze.

II.

Im Folgenden sei eine Darlegung und Lösung des Problems versucht, die einiges bisher Geäußerte bestätigt und durch zusammenhängende Begründung stützt.

Es ist der Nachweis zu führen, daß sich das stoische Moralprinzip vollständig bei Heraklit findet, daß derselbe Gedanke dem Zenon auch in der Akademie begegnete, mit seinem Kynismus stimmte, und daß er wegen dieser Möglichkeit, seine Ethik entgegen der kynischen Skepsis dogmatisch zu stützen, auch zur heraklitischen Physik gegriffen hat. Dann ist es natürlich sinnlos, ihn nur die heraklitische Physik übernehmen zu lassen, und die Schlußfolgerung, die der Zweck dieser Anleihe war, auf Kleanthes zu versparen. Vielmehr entspricht diese Ansicht Hirzels Nachweis, die Stelle bei D. L. sei chrysippisch, also die weitaus älteste Überlieferung, ebenso Dyroffs sorgfältiger Darstellung von dem Eindringen heraklitischer Weltanschauung in die kynische Lebensbetrachtung Zenons, und bestätigt die allgemeine Annahme des späteren Altertums, die Formeln für das altstoische Moralprinzip seien inhaltlich identisch.

Daß Zenons Physik ihrem pantheistisch-materialistischen Charakter nach Heraklit mindestens sehr viel verdankt, ist keine Frage. Die Kyniker hatten keine solche und konnten von ihren erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aus keine haben, und was ihm von der Akademie zukommen mochte, konnte gewiß nicht materialistisch-pantheistisch lauten. Wenn wir nun Eus. praep. ev. XIV 15, 11 von Zenon lesen *μετέσχε καὶ τῶν λόγων τῶν Ἡρακλειτείων*, so ist auch direkt belegt, was das Durchlesen der physikalischen Fragmente ohnehin deutlich macht. Die Gleichung *θεός = φύσις = (ὀρθὸς) λόγος = πῦρ (τεχνικόν) = νόμος κοινός*

= εἱμαρμένη = πρόνοια ist ganz durchgehend in den zahlreichen Zeugnissen vorausgesetzt. Und wenn es Cic. N. D. II 57 heißt: ‚Zeno naturam ita definit ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via', so blickt sogar durch die Übersetzung die heraklitische Diktion durch. D. L. VII 156 sagt τὴν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν: also ist die Übersetzung wörtlich; ὁδῷ heißt zwar schon bei Plato „methodisch"; aber hier ist die ἄνω und κάτω ὁδός Heraklits im Zusammenhang des Feuerwandels unverkennbar. Was schadet es, daß erst Kleanthes den ersten Kommentar zu Heraklit geschrieben hat (τῶν Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις, τέσσαρα, D. L. VII 174)? Zenon schrieb doch schon περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου und περὶ ἀνθρώπου φύσεως, auch περὶ τοῦ ὅλου (D. L. VII 4), und ein Zufall wird es wohl nicht sein, daß in den Titellisten seiner Schüler Ariston, Herillos, Dionysios Metathemenos, Persaios, die den Schritt in die Naturphilosophie nicht mitmachten, kein einziges entsprechendes Buch erscheint. Kleanthes übernahm das ganze als διάδοχος und hatte auch bereits Anlaß, Heraklit als Gegebenes zu kommentieren. Es verdient auch Beachtung, daß in seinen Titeln sonst alle Philosophennamen (ein unbekannter Gorgippos ausgenommen) mit πρός verbunden sind (Herill, Demokrit u. a.), gerade Zenon und Heraklit aber mit περί. Darin sah er seine Voraussetzungen. Läßt sich, wie beim Begriff der εἱμαρμένη, zeigen, daß er auch durch Aristoteles vermittelt sein kann, so erscheint das doch angesichts des offensichtlichen direkten Zusammenhanges mit Heraklit als unnötiger Umweg.

Ist es also klar, daß die Naturphilosophie Zenons wesentlich heraklitisch ist, daß er die theoretische Begründung seiner starken Religiosität in des Ephesiers materialistischem Pantheismus so fand, wie sie seinem orientalischen Geschmack besser zusagen mußte als Kynismus und platonischer Idealismus, so wird auch die Bedeutung der Tatsache klar, daß in einem Satz Heraklits das stoische Moralprinzip bereits vollständig erscheint. Fr. 112 Diels (Stob. Fl. I, 178 H) lautet nämlich: τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη· καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας. „Vernünftig sein ist die größte Tugend, und Weisheit heißt Wahrhaftigkeit und Handeln nach der Natur, auf die wir hören sollen". Wird damit die Zenonische Formel nach D. L. VII, 87, verglichen: „Ζήνων τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει

ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις", so zeigt es sich, daß nichts wesentliches hinzugekommen ist. Die Homologie war von der ersten Formel her da; jetzt wurde sie von der Einheitlichkeit umgedeutet zur Einheit mit der Natur, natürlich zunächst mit der allgemeinen Natur. Daß dies vernünftige Verhalten die größte Tugend sei, sagt schon Heraklit; daß Zenon nur Tugend sagt, wundert uns nicht, da ja den Stoikern die Tugend eine ist, wie auch jede Sünde als Sünde der andern gleich ist. Und daß das *ἀληθέα λέγειν* des Heraklit ausgelassen wird, erklärt sich durch den erwähnten praktischen Charakter der Stoa, für den auch die Wahrhaftigkeit nur als praktische Maxime, also als nichts der Naturgemäßheit gleichwertig Beigeordnetes erscheinen konnte.

Vernunft ist also Weisheit, und Weisheit ist Naturgemäßheit. Die Formel des individuellen Charakters bleibt formal dieselbe: die Konstanz. Wie Schiller in Wallensteins Tod I 7: Denn Recht hat jeder eigene Charakter, der übereinstimmt mit sich selbst; es gibt kein andres Unrecht als den Widerspruch. Aber sie wird material gefüllt, und zwar durch die naturphilosophische Anschauung und bei Z non wohl noch mehr durch das unmittelbare Bewußtsein der Einheitlichkeit alles Seins — des Einzelnen und des Allgemeinen. Wenn dies pantheistische Empfinden in der Folge oft getrübt worden ist, so ist manches schuld. Schon bei Heraklit bringt das „Hinhören auf die Natur" wieder eine Trennung von Subjekt und Objekt; in Zenons Formel ist die Einheit aller Natur besser konserviert; aber schon die erwähnte Fragestellung, welche *φύσις* gemeint sei, und die Behauptung, Kleanthes habe nur die allgemeine verstanden, weist auf die bestehende Unklarheit und die Seltenheit reinen Empfindens. Daß Chrysipps Formel es ganz aufgibt, wird später zu zeigen sein.

Zum Überfluß seien noch einige andere Fragmente Heraklits hergesetzt, die das stoische Prinzip ebenfalls schon z. T. sehr deutlich ausprägen.

Fr. 2 Diels *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ (ξυνῷ, τουτέστι τῷ) κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.*

Fr. 30 *κόσμον (τόνδε) τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν*

οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Fr. 41 *εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.*

Fr. 50 (wobei *λόγος* und *φύσις* identisch ist) *οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι.*

Fr. 51 *οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει. παλίντροπος ἁρμονίη ὅκως περ τόξου καὶ λύρης.*

Fr. 60 *ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή.*

Fr. 62 (für Aufhebung der strengen Individualität in der natürlichen Ordnung): *ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες,* ebenso fr. 88.

Fr. 72 *ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι, λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι τούτῳ διαφέρονται* (bei Marc Aurel IV, 46).

Fr. 102 *τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια* (also liegt die Voraussetzung der Einheitlichkeit in der Übereinstimmung mit der einheitlichen, vernünftigen, göttlichen Natur; denn nach fr. 113 *ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν;* 116 *ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ φρονεῖν.*

Soviel ist also klar: In Heraklits Anschauung vom Menschen, von der Welt und ihrer Einheit durch die natürliche Vernunft und die vernünftige Natur ist das erweiterte stoische Moralprinzip enthalten. Es ist ferner zugegeben, daß Zenon die heraklitische Physik gekannt und im Gegensatz zu einigen Schülern, die ihm nicht folgen wollten, übernommen hat. Zudem sagt er aber selber, Physik und Logik hätten ihr Recht nur in der Ethik. Nun frage ich: Die älteste Überlieferung sagt zu alle dem, Zenon habe das Moralprinzip der Naturgemäßheit aufgestellt. Dürfen wir das noch bestreiten? Müssen wir nicht vielmehr zugeben, daß gerade das seine Wendung zu Heraklit, seinen ganzen positiven Dogmatismus erklärt? Und erblicken wir nicht im Wege vom formalen zum materialen Moralprinzip den ganzen Weg seiner Entwicklung?

Entweder hat Zenon das unendlich Überlegene des Mannes, dem er sich zuwandte, und der das *πάντα ῥεῖ* lachend sagen konnte, weil er wußte, daß alle Veränderung nur innerhalb der ewigen Konstanz vor sich gehe, der also wirklich der erste geborene Stoiker

war, gar nicht verstanden. Das ist ebenso wahrscheinlich, als daß Epikur zufällig auf Demokrit zurückgriff, wie er es freilich am liebsten darstellte. Oder Zenon hat eben selber den Fortschritt in seiner Weltanschauung auch in seinem Moralprinzip ausdrücken wollen und das *ὁμολογουμένως* zu *ὁμολογουμένως τῇ φύσει* erweitert. Was mir hiermit bewiesen scheint.

Also hat Kleanthes beide Formeln geerbt und nebeneinander gebraucht. Heraklit hat er nahe gestanden und ihn erklärt; er genügte auch seinem starken Gefühl, das aus seinem Gebete an Zeus spricht, und das stärker war als sein systematisches Bedürfnis und seine systematischen Fähigkeiten. Denn wenn wir dort lesen, wie völlig angesichts des Problems des Bösen der ganze Monismus aus den Fugen geht, empfinden wir peinlich genug, daß der letzte Widerspruch zwischen Sein und Werden, Geschautem und Gegebenem, Gott und Welt auch in der heraklitisch-stoischen Religiosität nicht gehoben und noch weniger in ihrem materialistischen Pantheismus erledigt ist.

III.

Also der Naturanschauung Heraklits verdankt der Gründer der Stoa die Weitung seines Gesichtskreises, die nähere Bestimmung der individuellen Charakterkonstanz als notwendig konstant bezogen auf das vernünftige Ganze. Darin fand nun der griechische Mensch des dritten Jahrhunderts, dem das ethische Bewußtsein durch das politische nicht mehr wie früher ohne weiteres gegeben war, seine Ruhe, was der Ephesier schon zwei Jahrhunderte früher auf den Trümmern kurzlebiger jonischer Freiheit mit sich und der wandelbaren Welt hatte ausmachen müssen. Und es war ein Semit: auch das sollte sich später wiederholen, daß Orientalen mit ihrem Willen und ihrer sinnlichen Vorstellung griechische geistige Tradition übernahmen und damit anfingen, was ihnen gut dünkte.

Wir aber haben nun noch zu untersuchen, wie sich die Zielbestimmung sittlichen Lebens in der alten Stoa, d. h. also im dritten Jahrhundert weiter entwickelt hat, und haben dann mit einem Ausblick über die mittlere und neuere Stoa zu schließen.

D. L. VII, 36 ff., gibt eine Übersicht über die nächsten Schüler Zenons. Darunter erscheinen drei mit einem besonderen Telos, während wohl zu bemerken ist, daß Kleanthes auch hier einfach als *ὁ διαδεξάμενος τὴν σχολὴν* erscheint, „*ὃν ἀφωμοίου (ὁ Ζήνων)*

ταῖς σκληροκήροις δέλτοις αἳ μόλις μὲν γράφονται, διατηροῦσι δὲ τὰ γραφέντα, eine Charakteristik, die zwar von der Hirzels und Barths sehr abweicht, aber den Fragmenten nach nicht zu widerlegen ist. Die drei Häretiker aber sind Ariston, Herillos und Dionysios *ὁ μεταθέμενος*. Betrachten wir ihre *τέλη*.

Von Ariston ist vielfach überliefert — außer durch D. L. auch von Cic., Cl. Al. —, er habe als *τέλος* die *ἀδιαφορία* oder das *ἀδιαφόρως ζῆν* angesehen und dabei ausdrücklich bestritten, daß es *προηγμένα* und *πρῶτα κατὰ φύσιν* (prima naturae, Cic. de fin. II, 43) gebe. Besonders lehrreich ist die Nachricht Galens (de Hipp. et Pl. decr. VII, 2): *νομίσας γοῦν ὁ Ἀρίστων μίαν εἶναι τῆς ψυχῆς δύναμιν ᾗ λογιζόμεθα, καὶ τὴν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἔθετο μίαν, ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν.* Es ist ganz klar, daß hier die sokratisch-kynische Stimmung noch rein vorliegt; von dieser Ethik konnte man wie von der Politik des Zenon sagen, sie sei *ἐπὶ κυνὸς οὐρᾷ* geschrieben. Die Freiheit durch Wissen um das Gute ist alles; sie genügt als negatives Prinzip zunächst vollkommen als Reaktion gegen den naiven Sensualismus. Denn man hat erfahren, daß alles Einzelne stirbt, und daß Hingabe an das Vergängliche Tod ist. Zenon nun hatte in Heraklit beides gefunden, die volle Einsicht in das *πάντα ῥεῖ*, dahinter aber die große Position des *ἓν καὶ πᾶν*: so war ihm die sich wandelnde Natur trotz der wandelbaren Form als wesentlich ewig geadelt. Ariston vermochte diese Verbindung nicht zu vollziehen; es klingt wie Polemik gegen den heraklitisierenden Zenon, daß er so energisch allein das ethische Wissen als Tugend und allein die folgerichtige Gleichgültigkeit gegen alles sinnlich Erfaßbare als Ziel preist. Ebenso bildet ein Gegenstück zu Heraklit fr. 112 (*φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη . . . ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας*) der Satz Aristons bei Plutarch de virt. morali 2, p. 440 f.: *καὶ ἡ ἀρετὴ ποιητέα μὲν ἐπισκοποῦσα καὶ μὴ ποιητέα κέκληται φρόνησις.* Andererseits ist es wieder schön, zu sehen, warum Zenon nicht wie Heraklit die Naturgemäßheit als *ἀρετὴ μεγίστη*, sondern als *κατ' ἀρετήν* schlechthin bezeichnet: er hatte die sokratische Lehre von der Präponderanz des inneren Lebens (in kynischer Form) ergriffen, bevor er zu Heraklit kam.

Der zweite dieser Halbstoiker ist Herillos, über den v. Arnim I, 91 aus Diogenes Laertius, Cicero, Clemens Alexandrinus, Jamblichos, Lactantius und dem Ind. Herc. zusammenstellt, was sie

wissen, da kein einziges Fragment direkt erhalten ist: ein Beweis für die Tatsache, die oft hervorgehoben wird, dieser kynische Zweig der alten Stoa sei früh bedeutungslos geworden. Herillos aus Karthago definierte das τέλος nach D. L. VII, 165 als ἐπιστήμη, diese aber als ἕξις ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀνυπόπτωτος ὑπὸ λόγου. Die sokratische Tradition ist unverkennbar. Oft habe er aber auch in mehr kynisch-skeptischer Stimmung gesagt, ein τέλος gebe es nicht im allgemeinen Sinn, sondern es lasse sich immer nur für eine bestimmte Lage bestimmen: auch gebe es eine ὑποτελίς für Unweise. Auch ihm ist alles zwischen Tugend und Laster ἀδιάφορον: ist das Wissen darum das allein Entscheidende, so kommt diese Zielbestimmung mit der des Ariston auf dasselbe hinaus. Wenn sie bei Cic. Acad. Pr. II, 129 als sehr unzenonisch empfunden wird, so ist das im Blick auf Zenons spätere Entwicklung richtig; aber an Platon wird man dabei nicht zu denken haben, sondern eben an den Kynismus, auf dessen Boden sich Zenon, Ariston und Herillos noch verstanden hatten. Wenn de or. III, 62 die „Erillier" unter den ausgestorbenen Sokratikern genannt werden, so kann das nicht Wunder nehmen. Das Wissen als Ziel und höchstes Gut (de fin. III, 9, 31) mit völliger Beschränkung auf ethisches Urteil ist kein Lebenszweck; schon Cic. de fin. V, 23 sagt von dieser Zielbestimmung „omnem consilii capiendi causam inventionemque officii sustulit": und wer von da den stoischen Weg zur Naturbetrachtung und zum tätigen Leben nicht fand, konnte nur den Wert einer Reaktionserscheinung haben, nicht aber bleibend Führer sein. Dazu muß man Wege weisen. Von der Negation lebt kein Mensch auf die Dauer, da doch innerlich und äußerlich die Produktion sein Höchstes ist.

Eine Art Rettung des Herillos versucht Dyroff, indem er nicht im Wissen an sich das Wesentliche sieht, sondern in der Beziehung alles Tuns auf das Wissen. Wenn aber nur die Beziehung gewertet wird und von dem Bezogenen nicht als von etwas selbstverständlich Vorhandenem die Rede ist, so bleibt doch die Möglichkeit, bloß jedes Tun als etwas Zweifelhaftes scharf zu kontrollieren, also am liebsten sich auf die Tonne zu reduzieren — eine immerhin durchaus kynische Grundstimmung.

Endlich ist noch Dionysios von Herakleia zu nennen, der zuerst Zenons Schüler war, dann aber heftig augenkrank wurde und es von da an „nicht mehr über sich brachte, zu leugnen, daß der Schmerz

ein Übel sei" und die *ἡδονή* als *τέλος* pries. Dafür wurde er *ὁ Μεταθέμενος* genannt, bei Athenaios VII, 281 d Epikureerapostat gescholten, von Cicero mehrfach getadelt, von Lukian verspottet. Menschlich ist er zu bedauern, philosophisch kommt diese Wendung als rein subjektiv fundiert nicht in Betracht.

Von Persaios ist kein besonderes *τέλος* überliefert; er gilt als Schüler Zenons; wie weit er die Wendung zum Heraklitismus mitgemacht hat, ist schwer zu sehen; seine eigenen Sprüche stehen dem einfachen Sokratismus näher.

IV.

Von Zenons Schülern wurde Kleanthes sein Nachfolger. Von seiner physikalischen Durchführung des Heraklitismus ist hier nicht zu sprechen, auch nicht von seiner Theologie, die ihm als besonderer Teil der Philosophie galt. Von seiner Rolle in der Zielbestimmungsfrage ist oben schon die Rede gewesen.

Hingegen ist noch der dritte Schulleiter, Chrysippos, zu besprechen. Jedermann weiß, daß seine so hoch eingeschätzte Bedeutung für die Stoa auf dem Gebiete literarischer Vertretung der Schulideen liegt: im übrigen hat er die Dialektik und die Erkenntnistheorie, z. T. auch die Physik durchgebildet, ohne dem System einen selbständigeren und einheitlicheren theoretischen Grund geben zu können. Uns beschäftigt hier sein *τέλος*, wobei wir von vornherein wissen, daß er im Gegensatz zu den Häretikern die orthodoxe Linie vom älteren Zenon über Kleanthes weiter führt.

Nach D. L. VII, 87 schrieb Chrysipp im ersten Buch des Werkes *Περὶ τελῶν: πάλιν δ'ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν· μέρη γὰρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου. διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν. ὅπερ ἐστὶ κατά τε τὴν αὑτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διΐ, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι. εἶναι δ'αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διοικητοῦ βούλησιν.*

Die Formel *κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν*

erscheint ebenso als chrysippisch bei Stob. Ecl. II, 76, 3 W. Poseidonios hat in seinem Kampf gegen die alte Stoa fast gleich gesagt (bei Galen, fr. 12 v. A.) „*κατ' ἐμπειρίαν τῶν κατὰ τὴν ὅλην φύσιν συμβαινόντων ζῆν*“, wobei er unsere oben vorgetragene Erklärung schön stützt durch die Bemerkung: *ὅπερ ἰσοδυναμεῖ τῷ ὁμολογουμένως εἰπεῖν ζῆν;* also auch ohne *τῇ φύσει* bedeutet die alte Formel Zenons schon für Poseidonios nicht nur die Homologie in sich, sondern auch mit dem großen Kosmos. Die lateinische Formel gibt Cicero de fin. IV, 14 als zenonisch: vivere adhibentem scientiam earum rerum quae natura evenirent (Zenon habe damit das convenienter naturae vivere erklärt, sagt Cicero: richtig ist offenbar nur, daß die zenonische Formel dadurch erklärt werden sollte, aber durch Chrysipp); ebenso de fin. III, 9, 31: ähnlich de fin. II, 34: vivere cum intelligentia rerum earum, quae natura evenirent: indem nach dieser Einsicht in das Naturgemäße gewählt werde.

Chrysippos wollte also mit dieser neuen Formel nur erklären, nicht bessern. Was zunächst das *ἀκολούθως τῇ φύσει* angeht, so ist es zwar nicht zenonisch, wie Philon sagt, aber offenbar doch aus Zenons Bild hervorgegangen, die Natur „führe zur Tugend“: dann muß man ihr eben folgen. Obwohl das notwendige völlige Ineinander des Einzelwesens und des Universums dabei aufgehoben ist (ebenso wie bei der spätern Formel „naturae lege et exemplo“, Sen.), ist dieses Bild später beliebter gewesen als das *ὁμολογουμένως ζῆν*. Nicht ohne Grund: das Nachlaufen entsprach dem Zustand besser als die bereits vollendete Übereinstimmung, die eigentlich die Homologie nicht mehr fordert, sondern nur noch feststellt.

Etwas ähnliches ist auch von der eigentlichen Formel des Chrysippos zu sagen. Wenn er wollte, daß man gemäß der Erkenntnis des natürlichen Geschehens lebe, so wollte er nach allen Zeugen dasselbe sagen wie *ὁμολογουμένως ζῆν* (s. o.), *ὁμ. τῇ φύσει ζῆν* (Comm. Luc. II, 380, p. 73 Us.). Stob. Ecl. II, 77, 16 W.: *δῆλον οὖν ... ὅτι ἰσοδυναμεῖ 'τὸ κατὰ φύσιν ζῆν' καὶ 'τὸ καλῶς ζῆν' καὶ 'τὸ εὖ ζῆν' καὶ πάλιν 'τὸ καλὸν κἀγαθὸν' καὶ 'ἡ ἀρετὴ καὶ τὸ μέτοχον ἀρετῆς';* so auch Michael in Eth. Nic. fr. 17 A.

Die heraklitische Färbung der Chrysippstelle bei Diogenes fällt gleich auf: Im Wesen des Allgemeinen ist der Einzelne gesetzt und bestimmt; die Welt als Staat mit gemeinsamem Gesetz: objektive Vernunft als Wesen, gleich Gott, trotz der Materialität —

alles ist deutlich heraklitisch, und *συμφωνία* am Schluß eine gute Umschreibung für *ὁμολογία*, wenn man an Heraklits Vorliebe für musikalische Bilder denkt, fr. 10, 51 u. ö.; vgl. ferner den *ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος* und die *τοῦ ὅλου διοικητοῦ βούλησις* mit fr. 72 *ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ 'τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι' τούτῳ διαφέρονται* aus Marc Aurel IV 46 (warum sollte *τῷ τὰ ὁ. δ.* nicht heraklitisch sein?). —

Und doch ist mit dieser *ἐμπειρία τῶν φύσει συμβαινόντων* nicht ganz dasselbe gesagt. Chrysippos meint ja das gleiche: wie dem Tier der Trieb, ist dem Vernunftwesen der (*ὀρθὸς*) *λόγος* als natürliche Leitung gegeben (bei Marc Aurel als *φύσις* l. V, pr.); ihre Weisung ist eindeutig und einheitlich: Homologie im Mikrokosmus und mit dem Makrokosmus verbinden sich wieder; Konstanz ist das Formale; durch die *φύσει συμβαίνοντα* wird nur die Lage, die Einzelvoraussetzung, hinzugegeben, in der sich die Konstanz bewähren kann, wie für den Kyniker die Welt überhaupt nur da ist, um die Freiheit zu üben. Man sieht: über die kynisierende Richtung des Ariston und Herillos treibt Chrysippos hinaus. Eine Aktivität wird angestrebt; aber sie soll sich nach der Erfahrung des natürlichen Geschehens richten.

Merkwürdig. Bei Heraklit hieß es: Seht doch hin, die Widersprüche sind ja eins; alles wandelt sich, aber nur innerhalb des großen Gleichen; alles wandert, aber ewig dieselben Wege. Daß er dabei gegen die Unvernunft der Leute predigen muß, da ja doch eben die Vernunft alles ordnet, bleibt rätselhaft. Ebenso bei Zenon und Kleanthes. Bei Chrysippos aber liegt offenbar das unmittelbare Einheitsgefühl nicht mehr vor; daher tritt an die Stelle der ästhetisch-religiösen Formel die wissenschaftliche, an Stelle der intuitionistischen Ethik eine empiristische. Die Konsequenzen sind gewaltig; und daß sie sich praktisch nicht stark gezeigt haben, liegt eben daran, daß der prohibitive Charakter der stoischen Ethik viel stärker ist als der aktive; daß die Freiheit von der Welt und in der Welt ihnen doch von Heraklit und dem Kynismus her höher steht als die Freiheit für die Welt. Auf vielen Einzelgebieten der Ethik, wie der Politik, der Erotik u. a. zeigt sich denn auch eine wenig gründliche, selbständige Bestimmung dessen, was *κατὰ φύσιν* und was *παρὰ φύσιν* sei.

V.

Entstehung und Entwicklung des stoischen Moralprinzips bis zu Chrysipp ist damit klar. Von der weiteren Geschichte ist hier nicht mehr eingehend zu reden. Die Formel des Diogenes von Babylon hat kürzlich Bonhöffer gegen den Vorwurf ethischer Dekadenz zu verteidigen unternommen. In der mittleren Stoa dringt deutlicher Dualismus ein, und die alten Formeln werden zwar beibehalten, erhalten aber eine abweichende Deutung. Panaitios will, wir sollen nach u n s e r e n natürlichen Impulsen leben und treibt die Abweichung vom allein maßgebenden *κοινὸς λόγος* so weit, daß wie bei Schleiermacher das Identische und Individuelle in jedem Menschen geschieden werden, woraus sich denn eine Doppelmoral für Weise und Unweise und weiterhin ein regelrechter ethischer Individualismus entwickelt. Und bei Poseidonios tritt akademisches Wesen so stark hervor, daß er neben der alten Formel und ähnlichen Umschreibungen auch erklären konnte, Ziel sei das Leben in der B e t r a c h t u n g der Wahrheit und Ordnung des Alls und möglichste Anpassung daran. Endlich folgt, abgesehen von scholastischer Schultradition, die uns erhaltene populäre Literatur von Seneca, Musonius Rufus, Epiktet, Mark Aurel, denen die heutige Geläufigkeit der stoischen Grundideen wesentlich zu danken ist. Die alten Formeln, als wesentlich gleichen Sinnes betrachtet, erscheinen in zahllosen Wiederholungen und Varianten, wie auf knappen Raume Seneca im Dialog de vita beata zeigen kann; das Anti-intellektualistische, direkt „Erbauliche“ dominiert, inhaltliche Bereicherung ist dem gegenüber kaum bemerkbar. Dafür erhalten diese Zielbestimmungen hier, zumal bei Mark Aurel, dem eigentlichsten Herakliteer, jene starke Gefühlskraft und Gewalt, die heute noch zu spüren ist, wenn wir etwa IV 23 lesen:

Πᾶν μοι συναρμόζει, ὃ σοὶ εὐάρμοστόν ἐστιν, ὦ κόσμε. Οὐδὲν μοι πρόωρον οὐδὲ ὄψιμον τὸ σοὶ εὔκαιρον. Πᾶν μοι καρπός, ὃ φέρουσιν αἱ σαὶ ὧραι, ὦ φύσις· ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα.

X.

Zur Geschichte der Skepsis.

I.

Franciscus Sanchez.

Von

Dr. **A. Coralnik.**

Es scheint eine Art „Gesetz" der philosophischen Entwicklung zu sein, daß nach einer längeren Periode konstruktiven, systematisch bejahenden Denkens eine gewisse Abspannung, ein Bedürfnis nach neuen Fragestellungen und Infragestellungen aller gewonnenen Erkenntnisse eintritt. Gerade die letzten Jahre bieten uns zahlreiche Beispiele dafür. Emile Boutroux hat in seinem weitausgreifenden Werke über die „Kontingenz der Naturgesetze" den Begriff des „Gesetzes", d. h. der Wissenschaft überhaupt zum Problem erhoben. Und die Wissenschaftler können seiner Kritik kaum ernste Argumente entgegensetzen. Die tieferen und ernsteren unter ihnen geben unumwunden zu, daß der Begriff des Naturgesetzes nur ein Symbol, eine Hilfskonstruktion ist. Der große Physiker Henri Poincaré sagt ausdrücklich: „. . . il n'est pas une seule loi que nous puissions énoncer avec la certitude qu'elle a toujours été vraie dans le passé avec la même approximation qu'aujourd'hui, je dirai plus, avec la certitude qu'on ne pourra jamais démontrer qu'elle a été fausse autrefois" [1]). Allerdings fügt Poincaré hinzu, daß dadurch die Wissenschaft an sich nicht aufgehoben sei, da sie überhaupt nicht mit Gesetzen als solchen, sondern mit den zurzeit bestehenden, d. h. beobachteten Relationen zu tun hat. Die Entwicklung der Physik hat zur allmählichen Ausschaltung der alten sakrosankten Naturgesetzlichkeit geführt. Der alte Streit zwischen Natur- und Geisteswissenschaften ist dadurch gewissermaßen wesenlos geworden. Hier wie dort gibt

---

[1]) H. Poincaré: Dernières Pensées, S. 28 (1913).

es bloß eine Betrachtung „πρός ἡμᾶς“, nirgends aber „φύσει“. Es ist eben bezeichnend, daß gerade die Naturwissenschaftler zur skeptischen Position zurückgekehrt sind. Ist der Relativismus Machs nicht ein neuer, in moderne Formen verkleideter Skeptizismus? Und ist sein Psychologismus nicht ein Verzicht auf die Möglichkeit des „wahren“ Erkennens? Die Auflösung der Begriffe in Symbole, in Fiktionen — das ist der Ertrag der Denkarbeit der Philosophen, die von der exakten Wissenschaft aus ihren Ausgangspunkt nahmen. Vaihingers Theorie der Fiktion, des „Als-Ob“, Bergsons Anti-Intelektualismus bilden eigentlich — historisch klassifiziert — die Evolution des antiken skeptischen Denkens, das alle modernen Probleme antizipierte. Und ist Bertrand Russell nach all seinem Suchen und Forschen nicht zum Endschluß gelangt, daß Philosophie eigentlich nur ein Fragen sei, nie aber ein Antworten? (Vgl. seine „Problems of Philosophy“ 1912.) Diesen naturwissenschaftlich geschulten Denkern könnte man den ausschließlich geisteswissenschaftlich und psychologisch orientierten Georg Simmel an die Seite stellen, dessen ganze Philosophie bloß ein Nebeneinanderstellen der Probleme und der möglichen Lösungen, ein Aufweisen des Für und Gegen in jeder Theorie, ein beständiges Auflösen und nicht zur Kristallisation kommen lassen ist.

Und deshalb hat für unsere Zeit die Geschichte des skeptischen Denkens eine ganze besondere Bedeutung. Die Skepsis ist keine Doktrin. Sie ist eine psychische Art, eine Denkgattung. Man kann leicht Dogmatiker werden, sich einem System anschließen, ja sogar ein System selbst schaffen. Man muß nur den Mut haben, an einem bestimmten Punkt Halt zu machen. Bei manchen Denkern wird der Mut durch den Mangel an Kritik und an Schärfe ergänzt. Der systematische Philosoph ist mehr Künstler als Denker. Der tiefe und vielseitige Denker hat immer skeptische Allüren. Kant ist im Grunde genommen nie über den Skeptizismus hinausgekommen. Das hat noch Aenesidemus mit Klarheit eingesehen. Der Kritizismus ist durchaus nicht die Auflösung des Skeptizismus. Er ist bloß eine Neuformulierung, ich möchte sagen, die Umwandlung des Fragesatzes in den affirmativen . . .

Nun gibt es zweierlei Arten des Skeptizismus — den naturwissenschaftlichen — von Sextus Empirikus bis Boutroux, Mach und Russell, und den moralisch-psychologischen, von Montaigne bis —

Simmel. Die Aufgabe, die ich mir nun in diesem Aufsatze gestellt habe, besteht darin, den historischen Typus des älteren naturwissenschaftlichen Skeptizismus darzustellen, und zwar an der Hand eines wenig bekannten und verkannten Denkers Franciscus Sanchez.

* * *

Wie bekannt, begann das moderne okzidentale Denken mit dem Zweifel, der sich notgedrungen im Kampfe gegen den allein herrschenden Dogmatismus in der Form des Aristotelismus äußern müßte. Es war vor allem der Kampf der im Werden begriffenen Naturwissenschaft gegen die Dialektik, mit anderen Worten der Beobachtung, oder auch der Intuition gegen den Intellektualismus.

Bei einem Cornelius Agrippa wendete sich noch der nach Betätigung drängende, experimentell-wissenschaftliche Geist zu der „scientia occulta", die ja auch eine — phantastische — Beobachtung war. Bei den späteren — Cartesius, Bacon — wird sie Wissenschaft werden. Der Angriff gegen die Dialektik bei Agrippa ist vielleicht die interessanteste und gehaltvollste Stelle seiner ganzen „cynischen Deklamation über die Eitelkeit der Wissenschaft". Wir finden hier eine geschlossene, logische Argumentation, an die wir sonst bei dem merkwürdigen Kölner Philosophen nicht gewöhnt sind. Agrippa sagt:

> „Quem secuti (Aristotelem) Peripatetici opinantur, nihil stare, aut sciri posse, nisi quod syllogizzando probetur per demonstrationem, eam videlicet quam depingit Aristoteles . . . Veram autem demonstrationem, quae facere debeat scientiam, docet Aristoteles eam esse, quae sit per quidditates, per proprias rerum differentias nobis occultas et ignotas. Si itaque nunc principia demonstrationis plurimum ignota sunt et circulatio non admittitur, certe nulla inde aut paucissima eaque incerta haberi potest scientia. Credere enim oportebit demonstratis per fragilia quaedam principia, quibus aut praecedentium autoritatem, veluti notis terminis assentimur aut quos experientia comprobamus per sensus. Omnis enim notitia ortum habet a sensibus: et experimentum sermonum verorum ut ait Averroes, est, ut concordent sensatis. Et: Unde notius est et verius in quod plures sensus conveniunt . . . . Jam enim quum sensus omnes saepe fallaces sunt, certe nullam nobis synceram probare possunt

experientiam . . . Quae omnes illae deductiones et scientiae, quae in sensibus radicibus fundatae sunt, omnes incertae erunt et erroneae et fallaces . . . .“ [2])

Agrippas Angriff gegen die aristotelische Logik und Metaphysik — die so eng miteinander verbunden sind — war weder alleinstehend, noch erfolglos. G e r s o n , der Kanzler der Sorbonne, der einflußreichste Denker seiner Zeit, ein Nachfolger Abélards, dem auch die „Imitatio Christi“ zugeschrieben wird [3]), warnt vor den Subtilitäten der peripatetischen Philosophie in seinen „Tractatus de examinat. doctrinarum, Consideratus“, ebenso Ludovico Vives („De corruptis artibus“), Nizzolius, in der ferneren Zeitfolge Claude Berigard („Circuli Pisani“), Sebastian Basson („Adversus aristot. phil. Natur.“), Ramus, Sanchez und schließlich Gassendi, dessen leidenschaftliche Angriffe gegen den Aristotelismus und die Logik bekannt sind. (Vgl. hierzu Villemandus: Scepticorum debellatio; Leyden 1697, p. 27, 28 ff., — ein mißlungener Versuch, den Skeptizismus durch Aristoteles zu bekämpfen, dessen dreifache Erkenntnisweise als Grundlage eines Kriteriums zu nehmen, schließlich zu theologischen Argumenten greifend; — ferner Schockius: De Scepticismo, Groningen 1652; Tennemann: Gesch. d. Phil. Bd. 9 und 10; Ritter: Gesch. d. christl. Philosophie, Bd. 9 und 10; Stöckl: Gesch. d. schol. Phil., usw.).

Einen der stärksten und erfolgreichsten Gegner hatte Aristoteles in Petrus Ramus, dem Reformator der Logik. Gerade seine — Ramus' — Polemik ist der beste Beweis dafür, wie und warum die Erbitterung gegen Aristoteles immer mehr wuchs. In seinen „Animadversiones Aristotelicae“ erzählt er „candide et simpliciter“, wie er sich aus dem „Dunkel des Aristoteles befreit habe“. Er habe, erzählte er, nach drei Jahren gründlichen und anerkannten Studiums der Logik des Aristoteles (iam absolutus artium scilicet magister laurea donatus) auf einmal eingesehen, daß er eigentlich dadurch nichts gewonnen habe, daß er nicht um ein Deut gescheiter geworden sei (non denique ulla in re me sapientiorem factum

[2]) (Cornelius Agrippa: De Dialectica, in „de Incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio invectiva seu cynica etc. Cap. VII Opp. II ed. prima Leyden.) Vgl. ferner: Aug. Prost: Corneille Agrippa (2 Bde. Paris 1880, Bd. II Kap. VIII).

[3]) Vgl. B. Hauréau: La philosophie scolastique, Paris 1864; Roussillon: Recherches sur la phil. du Moyen âge; Michelet: Histoire de la France. Bd. VI u. VII.

deprehensi). Und das führte ihn zur Untersuchung, ob denn wirklich die aristotelische Logik das sei, wofür sie ausgegeben wurde — eine Wissenschaft. Und er kam zu dem Schluß: „ars igitur dialectica in commentariis Aristoteles nulla est." Ein strenges und höheres Kriterium wurde an die Wissenschaft gelegt. Früher hieß Wissenschaft alles, was in den Rahmen eines Syllogismus paßte. Was nicht bewiesen werden könne, sei nicht vorhanden. Das Reich des Seins und das Reich des Denkens sei eins, folglich sei nur das wahr, was den Grundgesetzen des Denkens entspreche. Der Gedanke wurde beibehalten, aber in das Gegenteil umgewandelt. Ramus z. B. sagt gleichfalls: ars dialecticae est imago naturalis dialecticae." Aber er meint, die Methode des Aristoteles, die analytische, sei eine falsche, die aristotelische Dialektik sei überhaupt keine. „Artem igitur dialecticae in commentariis Aristotelis non esse." Er hat die Theorie der „natürlichen Logik" aufgestellt. „Naturalis autem dialecticae id est ingenium, ratio, mens, imago parentis omnium rerum Dei, lux denique beatae et aeternae lucis aemula homini propria est, cum eoque nascitur (Petrus Ramus: Institut. Dialectic. p. 3 ff.).

Klarer ist die Logik dadurch nicht geworden. Wenn wir auch die „origo disserendi" erfahren, die Logik und ihre selbständige Stellung, die er ihr anweisen wollte, die er zur eigentlichen Philosophie erheben sollte, ist dadurch nicht weitergekommen. Ramus hatte nur das Verdienst, daß er die übertriebene Bedeutung der Syllogistik mit ihren unvernünftigen Wortkünsteleien, mit ihren „realistischen" Tendenzen zurückdrängte. Die Logik von Ramus, wie seine ganze Reform der Philosophie war eine sehr oberflächliche. Aber sie erweckte einen großen Widerhall in Frankreich. Teils trug dazu das rednerische Talent von Ramus selbst bei („Il n'avait pas une telle piaffe de parler e n s e i g n e u r , comme Ramus", sagte Brantôme von einem anderen Humanisten dieser Zeit, Turnèbe). „Ramus' Reform der Philosophie durch die Logik war nur der Anfang einer freieren Denkart und eines selbständigeren Forschens und das Vorspiel mehrerer kühner Versuche" (Tennemann, l. c. IX)[4]). Aber keiner von diesen und den unmittelbar nachfolgenden Versuchen war so umstürzlerisch wie der des als Skeptiker bekannten portugiesisch-jüdischen Arztes und Philosophieprofessors von Toulouse Franciscus Sanchez.

---

[4]) Vgl. hierzu: Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande.

Ein enthusiastischer Verehrer Descartes', leistete sich Thomas in seiner „Eloge" folgenden Satz: „Du siecle d'Aristote à celui de Descartes j'aperçois un vide de deux mille ans." Victor Cousin, der die „Eloge" von Thomas an die Spitze seiner Descartes-Ausgabe [5]) setzte, schien sich mit diesem Satze zu identifizieren, wenigstens milderte er diesen höchst sonderbaren Ausdruck durch keine Anmerkung. (Vgl. hierzu J. Owen, The Sceptics of the Italian Renaissance. London 1904.) Hätte Thomas den Toulouser Philosophen, der kurz vor Descartes seine Antimetaphysik lehrte — denn das war wohl seine Skepsis —, gekannt, so hätte er wohl anders geurteilt, ihn wenigstens unter die „Vorläufer" des neuen Denkens gezählt. Und als solchen, als einen Skeptiker, hinter dessen alles zermalmendem Verneinen eine klare Auffassung vom positiven Wissen und den Grenzen des Denkens sich barg, als einen mit der Scholastik kämpfenden, aber ihrer Begriffswelt noch dienstbaren, und gegen sie rebellierenden Wissenschaftler wollen wir ihn hier betrachten.

Er hat um so mehr Interesse und Bedeutung, als er vielleicht der einzige ausgesprochen skeptische Denker dieser Übergangszeit war, der auf rein erkenntnistheoretischem Boden stand. Montaigne, Charron, Lamothe le Vayer, Huet, sogar Pascal, alle waren sie Moralisten, Sokratiker, Weise, keine Systematiker, vor allem war ihnen nicht das exakte Denken Selbstzweck. Sanchez war der einzige Skeptiker, der zugleich ein positiver Denker war.

———

Über sein Leben liegen nur wenige Angaben vor [6]). Die Zeit, in der er lebte, war zu stürmisch, und er war zu still und weltfremd, um die Öffentlichkeit viel von sich reden zu lassen. Und er hatte wohl Grund zu diesem Verhalten. Nicht umsonst war Toulouse eine der wenigen Städte Frankreichs, wo die Inquisition ihr Wesen treiben durfte.

Geboren im Jahre 1552 in Braga (Portugal), oder nach anderen Quellen in Tuy, einem Grenzort zwischen Portugal und der Provence, von einem jüdischen Vater (Marranen), wurde er von diesem noch als

[5]) Oeuvres de Réné Descartes ed. Vict. Cousin 1829 Bd. I.

[6]) Vgl. Fr. Gerkrath: Fr. Sanchez, Wien 1863; Buhle, Tennemann, Ritter in ihren Geschichtswerken über die Philosophie; Ersch u. Grubers Encyclopädie. Ferner Guy Patin: Patin'ana; Dictionnaire Philos. (Artikel Sanchez); Antonio: Bibl. Hispanica I.

Kind nach Bordeaux gebracht. In seiner Jugend studierte er jedoch in Italien, hauptsächlich in Rom, kehrte dann wieder nach Frankreich zurück, wo er bald in Montpellier den Doktorhut erwarb. Infolge der Religionskriege verließ er das gefährliche Montpellier und begab sich nach Toulouse, wo er Medizin und Philosophie trieb und 1632 starb, in demselben Jahre, in dem ein anderer portugiesischer Jude, der auf den Schultern der Zweifelnden, mit dem Zweifel Descartes als Ausgangspunkt, es zu einem eigenen, bejahenden, mit der alten Philosophie in seiner Weise brechenden System brachte — Baruch Spinoza —, geboren wurde.

Ein Zeitgenosse von Bacon (Bacon starb 1626), von Descartes, von Montaigne, hatte er beides in sich vereinigt: das starke, persönliche Empfindungselement des Renaissance-Menschen und den Zug des erst heranreifenden Typus des exakten Forschers. Er war hauptsächlich Mediziner. Seine meisten Werke sind medizinischen Inhalts. Er verfaßte eine große Anzahl von Werken über die Heilkunde und Pharmokopoeia. („De febribus . . . De morbis internis, de Venenatis; de phlebotomia. Commentar. in Galenum, Censura Opp. Hippocratis; Summa anatomica etc. etc.)[7]. wie auch ein eigenartiges Poem De cometa.

Aber er lehrte an der Universität in Toulouse auch Philosophie, und die Frucht seines Studiums war sein Werk: Tractatus philosophicus — Quod nihil scitur (zuerst erschienen in Lyon, bei Gryphius 1581 — ein Jahr nach dem „Essais" von Montaigne —, später wieder abgedruckt im Bande: Tractatus philosophici, Amsterdam 1649, in dem außer der genannten Abhandlung folgende Traktate enthalten sind: de divinatione per somnum ad Aristotelem; in librum Aristotel. Phisiognomicon Comment.; de longitudine et brevitate vitae). Nicht als Theologe tritt er an Aristoteles heran, um ihn und die Religion zu versöhnen, wie es die Denker des ganzen Mittelalters taten, sondern als Naturwissenschaftler, der vor allem eine, um mit Descartes zu reden, „perception précise" haben will. Er gilt gewöhnlich als Skeptiker. Bayle[8]) zählt ihn zu dieser Schule und Villemandus

[7]) Vgl. Lindenius renovatus: De scriptis medicis; Nürnberg 1668.

[8]) D. Bayle: Dictionnaire, Artikel Sanchez. Darauf bezieht sich auch die Bemerkung des Verfassers der Notiz über Sanchez in der „Biogr. Universelle": „Bayle l'a jugé légèrement et sur le seul titre de son premier traité de philosophie".

und Schoock beeilen sich, ihn unter die Pyrrhoniker zu stecken. „Quid quod reperiuntur nonnulli, cuiusmodi Franciscus Sanchez . . qui ex professo libris ad Pyrrhonios mores conscriptis conati sunt ostendere, nihil sciri“, sagt der biedere Villemandus (l. c. 32) und fügt ebenso biedermeierisch wie verständnislos hinzu: „quos tamen Pyrrhoniis nolumus absolute accensere; quoniam huius generis libri sunt juveniles lusus potius quam seriae rerum discussiones“. Offenbar hat Villemandus den Traktat von Sanchez nicht gelesen oder nicht verstanden. Es ist absolut verfehlt, ihn als Pyrrhoniker zu rubrizieren. Er geht von anderen Voraussetzungen aus und kommt auch zu anderen Schlußfolgerungen. „Au lieu de classer Sanchez à côté de Montaigne, et Charron, il convient mieux d'en faire un precurseur de Descartes“, sagt der Biograph Sanchez' in der „Biogr. Universelle“. Und auch Tennemann urteilt über ihn in dieser Weise: „Diesem Umstande“ (— daß Sanchez nur die erste verneinende, polemische Hälfte seiner Schrift, aber nicht die zweite aufbauende, die er versprochen hat, geschrieben hat —) „ist es eben zuzuschreiben, daß er für einen bloßen Skeptiker gehalten wurde, da er doch, wie Cartesius nur vom Zweifel ausging, um sich ein bescheidenes, eingeschränktes Wissen vorzubereiten“ (Tennemann, l. c. S. 506—507, vgl. auch: Dictionaire Philos. Artikel Sanchez). Aber Tennemann geht hierin zu weit. Es ist unbedingt bei Sanchez ein Element von Skeptizismus vorhanden, nicht des pyrrhonischen, nicht des klassischen, aber des modernen, des Montaigneschen. Wie Montaigne zu seiner Devise das „Que-sçai-je?“ gewählt hat, die Frage, die keiner Beantwortung harrt, die jede Antwort ausschließt, die Frage, die beides, Bejahung und Verneinung, in sich aufhebt, so ist der Ausgangs- und Landungspunkt von Sanchez die bloße offene Frage: „Quid?“ Er sagt nicht „ja“, er sagt nicht „nein“, sondern einfach „beweise“ — so lange du nicht beweisen kannst, bleibe ich bei meiner Frage, bei meinem Zweifel. Zweifel? Nein, es ist nicht das richtige Wort, Sanchez war kein Zweifler, der das Für und Wider der Dinge abwog und sich nicht entscheiden konnte. Er war kein Skeptiker nach den Tropen. Oder höchstens nach dem fünften Agrippaschen Tropus, dem der „Diallele“, des unendlichen Beweises. Während der pyrrhonische Skeptiker darauf ausging, nachzuweisen, daß es keine Wahrheit gebe, weil wir sie nicht erfassen können, war Sanchez darauf bedacht, den Beweis zu liefern, daß wir nichts wissen, indem er die Frage

offen ließ, ob wir etwas wissen können. Er wollte nicht so sehr die Kritik des Erkenntnisvermögens als die des aristotelischen Systems geben, und zwar der aristotelischen Logik und, man muß es gestehen, nicht immer mit Glück und Geschick und noch weniger mit Konsequenz. Es ist eine heftige Diatribe, vom subjektiven Empfinden getragen und belebt, es ist ein verzweifelter Versuch des modern werdenden Menschen, das Joch des mittelalterlichen Gedankenkreises von sich abzuschütteln. Schon in seiner Einleitung zum Werke sagt er es uns in einer Sprache, die von inneren Erlebnissen, Kämpfen, Leiden spricht. Es ist ein Stil, den die Peripatetiker zu schreiben verlernt haben. Nicht schön, aber durchwärmt, individualisiert. Er beschreibt sich, den Suchenden, nach Wahrheit Lechzenden, der in seinem Wissensdrang alles in sich aufgenommen, was die Zeit bot, bis er Ekel bekam und schließlich „indigestione prehensus revomire coepit omnia". „Und ich suchte dann, was ich meinem Geiste geben sollte, das er vollkommen erfassen und vollständig ausnützen könnte; und es war nichts, was meinen Wunsch hätte erfüllen können. Ich kehrte die Worte der Früheren hervor, ich wandte mich an die Zeitgenossen: Sie antworteten alle dasselbe, aber nichts, was mich befriedigt hätte. Manche, ich gestehe, brachten den Schatten einer Wahrheit hervor, ich fand aber keinen, der über die Dinge etwas wahres, endgültiges vorzutragen wüßte. Ich kehrte schließlich in mich selbst ein, alles in Zweifel ziehend und begann die Dinge selbst zu prüfen, als ob nie von jemand etwas gesagt worden wäre — und das ist die wahre Art des Wissens. Ich löste alles auf, bis zu den letzten Anfängen. Und als ich dort den Anfang des Nachdenkens ansetzte, geriet ich immer mehr in Zweifel, je mehr ich dachte. Ich kann nichts vollkommen erfassen. Es ist zum Verzweifeln. Ich verharre aber; ich tue mehr als das. Ich trete an die Gelehrten heran, um von ihnen durstend die Wahrheit zu erfahren. Was sagen sie? — Jeder von ihnen baut sich eine Wissenschaft aus fremden oder eigenen Einbildungen .... daraus kann man nicht die Wirklichkeit (res naturalis) verstehen, sondern ein Gewebe neuer Dinge und Erdichtungen kennen lernen, die zu erfassen kein Geist imstande ist...... Sie glauben und flattern leicht gefiedert um Aristoteles herum, wenden ihn hin und her, lernen ihn auswendig, halten denjenigen für einen Gelehrteren, der mehr aus Aristoteles auswendig hersagen kann. Wenn du ihnen gegenüber auch das mindeste verneinst, so verstummen

sie, aber sie nennen dich einen Gotteslästerer, wenn du dagegen argumentierst, einen Sophisten. Was kann man mit ihnen anfangen?... Mögen sie betrogen bleiben, die es sein wollen. Nicht für sie schreibe ich..... Ich habe vielmehr mit denen zu tun, die sich niemand verschrieben, auf die Worte keines Meisters schwören, auf eigene Faust die Dinge anfassen, geleitet von ihren Sinnen und von ihrem Verstande. Du, der du in meiner Lage bist, dasselbe Temperament hast, der du so oft über die Natur der Dinge allein zweifeltest, zweifle nun mit mir zusammen... Vielleicht wirst du sagen, was ich eigentlich nach so vielen und so bedeutenden Männern Neues bringen könnte? — Hat nach dir die Wahrheit ausgeschaut (expectabat)? O nein! Aber auch nicht nach denen, die früher waren. Also nichts Neues: Wozu hat nun Aristoteles geschrieben und warum sollten wir schweigen? Oder hat er die ganze Macht der Natur, das All erfaßt? Ich glaube es nicht, wiewohl manche seiner Allzugetreuen es von ihm behaupten.... Er war ein Mensch wie wir und jedermann mußte oft die Trägheit, Schwäche des menschlichen Geistes einsehen.... So ist unser Urteil, die Zeiten wechseln einander ab und auch die Ansichten der Menschen. Jeder glaubt die Wahrheit gefunden zu haben, während unter tausend verschieden Denkenden doch nur einer sie gefunden haben kann.... Ich bestrebe mich gar nicht, dir die Wahrheit zu geben, da ich sie wie alles andere, nicht kenne — ich werde nur forschen, soweit ich kann, du aber wirst weiter forschen, nachdem sie offengelegt und an einer Seite durchbohrt wurde. Hoffe nicht, sie je zu erreichen oder festzuhalten — es wird dir und mir genügen, wenn wir sie bloß lüften. Das ist mein Ziel.... Fordere von mir keine Autoritäten oder Ehrfurcht vor den Autoren.... Ich werde nur der Natur mit meinem Verstande folgen. Autorität heißt glauben, die Vernunft beweist: Jene ist für den Glauben, diese für das Wissen geeignet."....

Der Zweck der ganzen Untersuchung aber ist, einen Weg zu den Grundlagen der Medizin, d. h. zur Wissenschaft des Lebens zu finden. — Diese Einleitung beweist uns zur Genüge, daß wir nicht mit einem reinen Erkenntnistheoretiker oder einem verbohrten Dogmatiker des Zweifels, noch auch mit einem theologisch-polyhistorischen Zweifelsüchtigen ad majorem ecclesiae gloriam wie etwa Lamothe le Vayer und Huet zu tun haben, sondern mit einem Wissenschaftler, dem die Grundlagen des exakten Wissens am Herzen liegen, der sich den Weg zur Erfahrung frei machen will. Der Weg — nicht zum

Glauben —, sondern zum Erkennen, führt bei ihm nicht über den Zweifel, sondern über das prinzipielle Zerstören. Sein Zweifeln war eben seine Selbsterlösung. Er ist zwar darüber nicht hinweggekommen, er hat es nicht zum Bau einer neuen Grundlage, zur „instauratio scientiarum“ gebracht. Aber er hat die Forderung klar eingesehen....

Er beginnt nun, seine eigentliche Untersuchung mit dem Machtworte „nihil scitur“..... Nicht einmal das weiß ich, daß ich nichts weiß...... „Haec mihi propositio vexillum sit, haec sequenda venit.“ Eine Behauptung also gegen eine Behauptung. Die Peripatetiker behaupteten, alles sei w i ß b a r — nicht daß s i e alles wissen — er dagegen, er wisse nichts. Ob er auch nichts wissen könne, das wird der Verlauf der Untersuchung ergeben. Es ist derselbe Anfang, nur dogmatischer, leidenschaftlicher wie der des Descartes. Descartes sagte, er zweifle, er wisse nicht, was wahr und was falsch sei und suche das Wahre. Sanchez erklärt klipp und klar, nichts wisse er. Der Anfang ist absolut mißglückt. Er meint: „hanc si probare scivero (d. h. die obige Proposition von der Unwißbarkeit), merito concludam, nil sciri; si nescivero hoc ipso melius, it enim asserebam“. Das ist schlechte Sophistik, die fast an den kretischen Syllogismus erinnert. Denn, wenn er wirklich seinen Satz nicht beweisen kann, so folgt etwa nur daraus, daß er nicht logisch ist, daß sein Satz logisch oder formell unwahr ist, spricht jedenfalls — wie auch der bewiesene Satz — nicht für oder gegen die Wahrheit des Gedankens selbst. Sanchez fügt sich durch diese seine Wendung im vornhinein der Logik oder vielmehr der Kunstdialektik, einem Tribunal, das er doch zu bekämpfen sucht. Denn bereits nach einigen Sätzen kommt er an den Kernpunkt seiner Kritik, den ersten und vielleicht auch den letzten Einwand gegen das Wissen heran. „Beginnen wir“, sagt er, „mit dem Namen. Denn für mich ist jede Definition und fast jede Frage eine Namenssache (n o m i n a l i s).“ W i r würden eher sagen, eine v e r b a l e , und das meinte wohl auch Sanchez. Das betrifft jede Defin tion, mit andern Worten jedes Wissen, — denn wir wi sen nichts, sobald wir es nicht bestimmen, einreihen, aus der unterschiedslosen Masse heraussondern können, indem wir etwas von einer Sache aussagen oder verneinen. Aber, sagt ferner Sanchez, wir können die Natur der Dinge nicht erkennen, „wenigstens ich“, fügt er hinzu. Und nach der Analogie schließend, überträgt er dieses Nichtwissenkönnen auf alle. „Cur enim tu potius?“ „Und deshalb wissen wir

nichts. Wenn wir etwas nicht kennen, wie werden wir es beweisen? ....Du aber sagst, eine Definition sei der Beweis der Natur der Dinge (demonstratio rei naturae). — Ferner, was wir nicht kennen, wie können wir es benennen? Ich sehe es nicht ein (die Möglichkeit). Und doch geschieht es (sunt tamen)“.... Dies ist ein axiomatischer Satz, der absolut nicht im Geiste der Skeptiker ist. Der Skeptiker könnte gar nicht sagen, wir erkennen nicht die Natur der Dinge. Woher wissen wir denn, daß es außer dem, was wir sehen, noch etwas anderes gibt, daß es noch eine „Natur der Dinge“, ein „Ding an sich“ gibt? Für den wirklichen, wenigstens für den modernen Skeptiker, gibt es nur eine gewisse Verkettung von Wahrnehmungen. Das hat er vom Kritizismus gelernt. Aber vielleicht ist es seitens Sanchez' nur eine Konzession an die bekämpfte Doktrin, die von einer „Natur der Dinge“, von allerlei metaphysischem Spuk, wie die „species“, „genera“ usw. sprach. Jedenfalls bleibt er noch seinen Beweis der Unerkennbarkeit der Dinge an sich vorläufig schuldig. Er geht nun in seinen Angriffen weiter, und zwar an einem konkreteren Beispiel. „Du meinst, daß du das Ding, das Mensch ist, definierst, indem du sagst: ‚der Mensch ist ein sterbliches, vernünftiges Tier‘, und nicht das bloße Wort (te rem definire — — — non verbum). ... Ich leugne es. Ich zweifle wiederum am Worte ‚Tier‘ und ‚vernünftig‘ usw. Du wirst diese Begriffe durch die höheren bestimmen, — durch die Art und die Unterschiede (per genera et differentias), bis du zum ‚Sein‘ (Ens) kommen wirst, du weißt aber nicht, was das ‚Ens‘ sei... Dann frage ich, was alle die Worte bedeuten: Eigenschaft, Natur, Seele, Leben?...“ Das ist der höchste Trumpf von Sanchez und der Skeptiker überhaupt. Die Kritik der Begriffe, die sie in Worte auflösen. Wir sehen Sextus in seiner Analyse der Logik so verfahren, ebenso Ramus, der gegen Aristoteles loszieht, später Gassendi (Paradoxa Arist.), Huet („Censura Phil. cartes“, wo er sich fast in derselben Weise an den Satz: „cogito ergo sum“ heranmacht und jedes Wort bis auf die restlosen Anfänge aufgeklärt wissen will). Es ist die Kritik der Philosophie in die Form der Kritik der Sprache gekleidet (also ein antizipierter Fritz Mauthner!) Sanchez führt es auch unumwunden weiter aus: „Die Bedeutung des Wortes hängt mehr oder überhaupt nur vom Volke ab..... Hat nun das Volk (vulgus) irgendwelche Gewißheit und Beständigkeit? Keineswegs. Wie kann nun das Wort eine Abgeschlossenheit (quies) haben?“

Hier wird zum Schlag gegen die Wortgläubigen, die Realisten — denn gerade diese glaubten an die Realität des Wortes, die Deckung des Wortes durch das Sein — ausgeholt. Wenn das Wort immer in Bildern, unsicher, schwankend, nie seiend und immer werdend ist, wie kann nun ein Wissen, u. z. ein axiomatisches, auf diesem schwanken Grunde aufgebaut werden? Wie ist dann eine Wissenschaft der Logik möglich? Beruht doch die Logik darauf, daß wir auf die Eindeutigkeit und Begriffskongruenz des Wortes rechnen, auf die Hierarchie der Begriffe und der Worte? Wenn z. B. Aristoteles seine Kategorien aufstellt, so fragt der Wortkritiker: was wollen uns diese Worte mehr sagen als andere zehn? „Was sind die Kategorien" (praedicamenta), fragt Sanchez und antwortet: ‚eine lange Reihe von Wörtern.... manche sind allgemeinere: Sein, Wahr, Gut, manche weniger allgemein: Substanz, Körper', usw..... Über diese Wortreihe streiten sie (die Peripatetiker) sich so viel herum, über die Ordnung, Zahl, Titel (capita), Unterschiede, über die Eigenschaften, die Zurückführung aller Dinge darauf.... Es würde somit keinen Himmel geben, wenn er keinen Platz in den Kategorien bekommen könnte." Analysieren wir mit Sanchez weiter die Begriffe: „Die allgemeinen Namen bezeichnen sie ‚Genera', andere wieder Species, Differentias, Propria, Individua..... Wenn man fragte, was das alles bedeutet (so antworteten sie): Das allgemeine ist, was durch den Intellekt abstrahiert wird. Aber diese Fiktion Aristoteles' ist den Ideen nicht unähnlich."

Sanchez hat allerdings die Lehre Aristoteles' mißdeutet. Aristoteles' Kategorien waren ja ursprünglich auch nicht mehr als eine heuristische Methode, ein Versuch, in die Sprache, die ja eine Erfahrungstatsache ist, an der sich nichts ändern läßt, Ordnung und System hineinzubringen. Anders verfuhren allerdings die Peripatetiker, die von Porphyrius und Boethius und den Kommentatoren verleitet, in den Kategorien Wesenheiten erblickten, wie auch in den Begriffen, die eben, wie Aristoteles richtig sagt, Abstraktionen, d. h. Hilfsmittel, Abkürzungsformeln für eine lange Reihe von Erfahrungen und Schlüssen sein sollten. Je allgemeiner ein Begriff ist, desto unverständlicher ist er, d. h. je mehr Begriff er ist, und je weniger Anschauung, um so unvorstellbarer ist er.... Sanchez hat natürlich vollständig Recht, wenn er gegen die grotesken Versuche der Scholastiker, die ganze Welt in Syllogismen einzwängen

zu wollen, kämpfte. Er war auch nicht der Einzige. Agrippa spricht auch mit Hohn darüber: „Opinantur (Peripatetici) nihil stare neque sciri posse quod non probatur syllogizando per demonstrationem"... (l. c.) Wenn das „nihil sciri posse" noch vielleicht — von ihrem Standpunkte, mehr oder weniger berechtigt wäre, so war das „nihil stare" eine Anmaßung und eine metabasis eis allo genos. Schon Cornelius Agrippa lieferte den Beweis, daß die von den Peripatetikern geforderte „demonstratio" aller Dinge überhaupt unmöglich sei. Denn, sagte er, nur der Beweis sei nach Aristoteles wahr, der „per quidditates", d. h. der aus den Eigenschaften des zu beweisenden selbst folgt, also ein zirkulärer Beweis, folglich eine Unmöglichkeit. Sanchez argumentiert ungefähr in derselben Weise. Ein Beweis heißt ein Syllogismus, der das Wissen hervorbringt (scientiam pariens). Das ist aber ein Kreisschluß. Wir können durch einen Syllogismus nie etwas beweisen, weil, wie gesagt, das Beweisende noch unklarer ist, als das zu Beweisende. „Beweise z. B., der Mensch sei eine Wesenheit (Ens). Du sagst: Der Mensch ist eine Substanz, diese ein ‚Ens', folglich ... ich zweifle am ersten und am zweiten Satz.... Du beweisest ferner: Der Mensch ist ein Körper, dieser eine Substanz, folglich ist der Mensch eine Substanz. Ich bezweifle wiederum beides"..

Wie immer die Beweisführung vorgeführt wäre, sie verliert jede Kraft, da die Voraussetzungen verneint werden. Jede Voraussetzung muß nämlich erst selbst bewiesen werden, und sie kann es nach Sanchez' Theorie nicht. Also ist der Syllogismus unmöglich. Wir sehen an den Beispielen, die Sanchez zum Zwecke seines Angriffes wählt, daß es ihm um eine bestimmte Art von Syllogismen zu tun ist. Wenn ich z. B. sage: „Jede Flüssigkeit kristallisiert sich bei einem gewissen Grade der — Temperatur. Wasser ist eine Flüssigkeit, folglich".... so hätten an diesem Syllogismus weder Agrippa, noch Sanchez, noch die Skeptiker der Antike etwas auszusetzen. Sie hätten etwa nur sagen können, daß die Propositio maior in ihrer Allgemeinheit noch nicht ganz bewiesen ist. Aber das Wort „beweisen" wäre hier falsch. Hier handelt es sich nicht nur um Beweise, sondern um Nachweise. Es ist das Experiment, das entscheidet und das keine Begründung benötigt. Aber Experiment ist ja Sinneswahrnehmung — und die täuscht ja. Vielleicht wäre ein unkritischer Kopf bei diesem Zweifel geblieben; Sanchez, wie später Hume, halten sich bei solchen Einwänden nicht auf. Die Skepsis ist bei ihm haupt-

sächlich gegen die Erfahrung aus reiner Vernunft, gegen die Ideen, gegen die Metaphysik als solche gerichtet. „Sein", „Körper", „Substanz" — alle diese abgeleiteten Begriffe, Worte, die Wirklichkeiten decken sollen, was bedeuten sie? Descartes hat sich die Mühe gegeben, diese Worte zu definieren. Körper ist für ihn die „Ausdehnung", Substanz das „Unterliegende", das dem Attribute Zugrundeliegende? Aber ist denn die Frage dadurch klarer geworden? Sagt mir denn Ausdehnung mehr als ein anderes Wort?... Muß ich denn nicht, um es mir zu erklären, eine neue Umschreibung gebrauchen? Unvorstellbar ist jede Idee — und das ist auch in seinem letzten Element der Haupteinwand des skeptischen Positivisten Sanchez, — was aber nicht vorstellbar ist, ist auch unkontrollierbar, also nicht nach- und beweisbar. Und darauf gründet er seine Hauptattacke gegen die „scientia", die nicht eigentlich so sehr Wissenschaft als Wissen bedeutet. Was heißt Wissen nach Aristoteles? „Habitus (mentis) per demonstrationem acquisitus." „Non intelligo", ruft Sanchez aus. Ein Beweis, muß ja aus Beweisgliedern aufgebaut werden, aber diese hängen doch in der Luft („Syllogismum iam ex nihilo struere"). Also ist ein Beweis unmöglich — folglich auch keine Wissenschaft. (Quod si nulla demonstratio, nulla ergo scientia"). Und er geht in seiner Kritik weiter, immer tiefer in die Analyse des Begriffs eindringend. Das Wissen soll ein Habitus „ein Besitzen, Gehaben" sein. Was heißt aber ein „Habitus"? Die peripatetischen Logiker antworten: „Habitus — multarum conclusionum congeries" — ein Zusammentragen vieler Schlüsse. Der Positivist Sanchez empört sich wieder: „Warum sagt Ihr denn immer Schlüsse und nicht Dinge? (nihil enim aliud sciunt praeter multas conclusiones, res nullas"). Wer hat denn je das Sehen als Zusammentragen der Formen (congeries specierum) definiert? Und doch ist Wissen nicht als inneres Sehen" ....

Hier ist der springende Punkt, an dem vielleicht Sanchez selbst achtlos vorübergeht — ohne dessen wahre Bedeutung zu erkennen. Wissen heißt sehen. — Das ist der Hauptsatz, der den exakten Forscher von dem Metaphysiker, aber auch den Mystiker von dem Rationalisten trennt. Ich spreche eben in diesem Zusammenhang von der Mystik. Diese ist ja auch die Methode der experimentellen Wissenschaft, die Sinneserforschung auf das Übersinnliche übertragen. Der wahre Mystiker, wie der wahre Skeptiker, ist nicht derjenige, der den Sinnen nicht traut, sondern der ihnen und nur ihnen traut, der den letzten Beweis

sucht, die Ergreifbarkeit. Erfassen ist das beliebteste Wort Jakob Böhmes und der deutschen Mystiker. Das Trügerische, Täuschende der Sinne ist nicht das Argument des wahren Skeptikers — nicht der theologisierenden und unaufrichtigen wie Charron usw., sondern der wirklichen, ernsten wie z. B. Sanchez Montaigne, Berkeley, Hume, teilweise Malebranche, — dieses Argument ist ein sehr schwaches, „These sceptical topics indeed, (sagt Hume: An inquiry concerning the human understanding, Section XII) are only sufficient to prove, that the senses alone are not implicitely to be depended on, but that we mustcorrect their evidence by reason, and by consideration, derived from the nature of the medium, the distance of the object and the disposition of the organ, in order to render them, within their sphere, the proper criteria of truth and falsehood.“ Beachten wir nun, was Hume unter „reason“ versteht, nämlich ein teilweises Derivat der Sinne, so besagt der Satz nicht mehr, als daß Erfahrung durch Erfahrung, Sinne durch Sinne korrigiert werden müssen. Der Schwerpunkt des Skepticismus liegt aber darin, daß wir zu einem Punkte gelangen, wo die Sinneserfahrung nicht ausreicht, wo also die Unmittelbarkeit des Wissens verloren gegangen ist. Das ist bei allen Begriffen der Fall, umsomehr, wenn sie ganz allgemein abstrakter Natur sind. Hume hat die moderne Beantwortung antizipiert, indem er die Frage biologisch beantwortet hat; „custom“ Gewohnheit, „belief“ „Glauben“, nicht im theologischen, sondern im psychologischen Sinne des Wortes sind für ihn die Erklärung des Rätsels. Aber eben, wie er selbst sagte, nur eine „skeptische Lösung“, d. h. ein Innehalten und Eingeständnis des Nichterklärenkönnens. Erklären heißt klarmachen, klar heißt aber sichtbar, sinnlich erfaßbar. Was der Skeptiker als Unerreichbares aufstellt, greift der Mystiker auf. Wo jener aufhört, beginnt dieser. Der Skeptiker sagt: Ich sehe nicht die letzten Dinge — Gott, Unsterblichkeit, Kausalität usw. und deshalb kenne ich sie nicht. Der Mystiker, der Visionär sagt: „Ich sehe sie!“ Skepsis wie Mystik sind eben letzte psychische Qualitäten ....

Sanchez also stellt seinen Satz auf, ohne ihn zu beweisen, aber

---

[9]) „All inductive reasoning is an inverse application of deductive reasoning and consists in demonstrating that the consequences of certain assumed propositions or laws agree with facts of nature gathered by active or passive observation.“ (St. Jevons: Principles of Science II 242 pp.)

er gebraucht ihn nunmehr als Kriterium in seinem Kampfe gegen Aristoteles. „Wenn sie (die Peripat.) wenigstens sagten, das Wissen sei eine „congeries rerum“ im Geiste, wäre es besser, obwohl es nicht ganz wahr wäre. Wissen kann nur von einer Sache gelten — ... nicht von vielen zugleich, ebenso wie man nur einen Gegenstand gleichzeitig anschauen kann.“ Hier operiert Sanchez schon mit seiner Definition, die er den Gegnern unterlegt. Aber er rückt ihnen noch näher an den Leib. Nicht einmal das sei wahr, daß Wissen eine Anhäufung vieler Dinge im Geiste sei — denn sonst wäre es ein Im-Gedächtnis-Behalten, aber nicht Wissen. „Non qui plura memoria tenet, doctus est, sed qui intelligit.“ Es ist eine feinpsychologische Beobachtung, die von Herbart besonders nutzbar gemacht wurde. Als die Scholastiker sich die unvermeidliche Frage stellten, wie können wir denn eigentlich von Dingen aussagen, die außerhalb sind, da griffen sie zu einer Ausflucht und antworteten: wir wissen, — weil alles in allem ist, — folglich alles in uns. Unser Wissen ist also ein analytisches. Aus einem muß das andere durch Auswicklung des Begriffes folgen. „In omnibus omnia evolvendo invenimus.“ Diesen Beweis verschmähte auch Descartes nicht, um das Dasein Gottes zu beweisen. Da ich in mir die Idee der höchsten Vollkommenheit usw. habe, folglich ist sie auch in der Wirklichkeit da, wodurch sich sein Kardinalsatz — was im Sum bereits enthalten ist — in den folgenden Satz verwandelte: Cogito ergo est. Es ist dies die Theorie der angeborenen Begriffe, ob sie nun platonisch aufzufassen sind als Ideen-Archetypen, oder als logische Funktionen unseres Denksystems. Demgegenüber sagt Sanchez: „At falluntur nimium“ — es ist ein sehr großer Irrtum. Wenn ich z. B. einen Löwen denke, wie ist es möglich, daß der Löwe in mir und ich im Löwen sei? „Chymeram fingis“. Der Einwand ist sophistisch und trifft nicht den Kernpunkt. Er hat dem Worte „sein“, das auch bei den Scholastikern und Nativisten nicht die Idee des objektiven, außerseelischen Existenz als solche hatte, noch haben konnte, einen anderen objektivierenden Sinn beigelegt. Der Scholastiker hätte gleichfalls gesagt, der Löwe sei nicht in ihm, ebensowenig wie er im Löwen. Aber, hätte er geantwortet, ich kann den Löwen mir deshalb denken, und nicht bloß den Löwen, sondern die unmöglichsten, ungesehenen, idealen Dinge, wo nicht einmal eine Erinnerung möglich ist, ich kann mir die Chymäre, die Sphinx, die Kentauren denken, weil in mir ein Teil des

Universalverstandes lebt, ein Bruchstück des Universums, der großen Weltsubstanz, in dem alle Wesen enthalten sind, alle Möglichkeiten. Und wie im Ganzen das Ganze enthalten und deshalb von ihm gewußt wird, deshalb auch im Teile.

Wir müssen sie nur erkennen, aus dem Unterschiedslosen herausheben — und es ist die Dialektik, der diese Abwicklungsarbeit zufällt. So hätte ein Peripatiker geantwortet. Gewiß, er wäre ein Averroist, kein reiner Aristoteliker, aber die Scholastik war kein Aristotelismus pur et simple. Es war ein mystisch-platonisch-christlicher Aristotelismus, durch Averroes und die Araber hindurchgegangen. Aber Sanchez hat diesen Einwurf nicht eingesehen oder nicht einsehen wollen. Zwar ist nun Wissen kein „Habitus“, weil dies eine „Qualitas“ wäre, Wissen aber keine „Zuständlichkeit“, d. h. keine passive Betätigung des Geistes ist, sondern eine Tätigkeit, eine „actio simplex“. Ist es also etwa Erinnerung? Plato behauptete es, Sanchez verwahrt sich mit aller Entschiedenheit dagegen. Er will keine Mythe gelten lassen, sondern faßt die Frage von der positiven Seite an. Erinnern — also muß auch ein Vergessen gewesen sein. Er fragt nun — quare? Warum mußte die Seele vergessen, was sie wußte, und wenn sie alles vergessen hat, wenn alles in ihr wirklich „ausgerodet“ (erasa) war, wie kann sie sich nur wieder erinnern? Und schließlich, ein Hund erinnert sich auch, kann man denn von ihm behaupten, daß er weiß (hier folgt Sanchez der Psychologie des von ihm so angefeindeten Aristoteles). Übrigens „rem dilucidiorem efficiamus — hier handelt es sich um ein Wort — Entweder ist wissen und sich erinnern dasselbe oder nicht. Offenbar nicht. — Denn sonst würden wir ja eines für das andere unterschiedslos gebrauchen“ . . . Ein Mensch ist ein Tier — aber nicht nur das, denn er ist noch etwas — folglich gibt es Artunterschiede. Derartiger Unterschied auch zwischen Wissen und Gedächtnis. Das eine ist nur ein Teil des anderen. Was ist denn auch Wissen? „Res per causas cognoscere aiunt“. Eine Sache wird also gewußt, wenn wir ihre Ursachen kennen. Aber welche Ursachen? Die „causa efficiens“? Die „causa finalis“? Man müßte wohl sagen — ja. Man kann eine Sache nicht wirklich kennen, wenn man ihren Zusammenhang mit dem Vorangegangenen, mit dem Nachfolgenden („efficiens“ u. „finalis“) nicht kennt. Sanchez zweifelt das an. „Was trägt es zur Kenntnis meiner bei, wenn man meinen Vater — und mein Ende kennt“? Der Einwurf ist aber schwach. Sein Gegner

hätte ihn leicht mit seinen eigenen Waffen schlagen können. Sanchez, der Nominalist, glaubt ja nicht an die Identität des „ordo idearum" und „rerum", um sich in der Terminologie der Späteren auszudrücken. Folglich muß ja, um überhaupt erkannt zu werden, der ursächliche Zusammenhang der Dinge gezeigt werden. Aber Sanchez will eben diese Unmöglichkeit beweisen und er greift nach dieser ersten ungeschickten Argumentation zur bewährten skeptischen Beweisführung. Ja, die Ursachen — aber wir kommen damit zu einer Unendlichkeit. Wir gelangen schließlich doch zu einer „causa prima", die auch weiter erklärt werden kann. „Forsan recurres ad deum optimum Maximum primam omnium causam, omniumque finem ultimum: ibique standum dices, ne in infinitum eundum — — — Fugis infinitum et incidis in infinitum, immensum, incomprehensibile, indicibile, inintelligibile" . . . . Ergo — und das ist das zum Überdruß wiederholte Refrain — nil scis. — Du erreichst nichts, kannst nichts wissen. Und er wendet sich wiederum gegen die aristotelische — übrigens sehr verständige — Behauptung, das Wissen sei zweifacher Art — ein Wissen von den realen Dingen (scientia) und von den unbeweisbaren, letzten Dingen, den Begriffen, das nur „intellectus" ist, also nur ein Verstandsoperation. Hätten nicht Aristoteles und seine Kommentatoren in diese Unterscheidung den dogmatisch ontologischen Sinn hineingetragen, so hätten wir einen Ansatz zum Kritizismus. Aber Sanchez ist in dieser Hinsicht rückständiger . . . wie es alle Skeptiker manchmal sind. Er will keine „duplex scientia" „una et simplex esset, si quae esset, sicut et una visio". In einem Satze zwei entgegengesetzte Anschauungen. Ein Wissen — das ist platonisch. Ein Wissen von dem Sinnlichen und Übersinnlichen, von Sachen und Begriffen, eine Verwischung der Grenzen zwischen dem Denken und Sein — und zugleich ein „si quae esset", wenn es überhaupt ein Wissen gibt, das allen Fragen und Antworten den Weg versperrt, denn bereits ist der Abgrund sichtbar: Nil sciri.

Das Wissen ist eines — aber es gibt zwei Arten, das Wissen zu erlangen: „Unus (modus) simplex cum simplicem rem cognosceremus ut materiam , formam et spiritum, si velis (man beachte das achselzuckende „si velis"), alius compositus — — cum positam rem quam prius explicare oporteret" — — —, das ist selbstverständlich viel irriger als die aristotelische Anschauung, sie wird noch irriger durch die Hinzufügung, daß die erste Erkenntnisart, d. h. die der „Uni-

versalien“ der zweiten zeitlich vorangeht. Wenn wir einen Körper sehen und ihn erkennen, ist da das Erkennen, Erfahren von den einfachen Eigenschaften, Form, Wesen usw. primär? Sanchez selbst würde dagegen protestieren. Er sagt ja unzählige Male das Gegenteil. Er geht ja immer auf das Konkrete aus: „Dein Wissen“, sagt er an einer Stelle zu seinem Gegner (S. 45), „ist nicht vom wirklichen Menschen, sondern von dem von Dir erdachten“. Fingiert nun nicht Sanchez selbst ein Wissen, das nicht existieren kann? Aber darauf will er offenbar auch hinaus. Er präzisiert bald ein Ideal des Wissens in einem Satze, der der Angelpunkt seines ganzen Werkes und seiner ganzen Anschauung ist: Scientia est rei perfecta cognitio (S. 51). Alles frühere war die Vorbereitung des Terrains, die Einleitung. Die eigentliche Attacke gegen die Wissenschaft, gegen die Möglichkeit des Erkennens beginnt erst. Aus dieser Äußerung des Toulouser Philosophen will Übinger („Der Begriff der „docta ignorantia“ in seiner geschichtlichen Entwicklung“: Archiv für Gesch. d. Phil. 1895 VIII, Heft 2, Kap. II) folgern, daß Sanchez seine Anschauung dem Nicolaus Cusanus entlehnt hat. „Die Grundlage des Buches „Quod nihil scitur“, sagt Übinger, „läßt deutlich einen ähnlichen Standpunkt erkennen, wie ihn die Bücher: „de docta ignorantia“ (Nic. Cusanus) vertreten. Sanchez beruft sich für die Richtigkeit desselben auf die neuerlichen Autoritäten, wie Cusanus . . . Diese Berufung ist für sich allein nicht entscheidend, aber es kommt hinzu die Tatsache, daß beide das gleiche Ziel verfolgen. Sanchez hatte nämlich . . . ähnlich wie Cusanus, dabei im Sinne, nach bestem Können eine zuverlässige Wissenschaft zu begründen . . . Es läßt sich sogar andeuten, welches Gebiet er gemeint haben muß. Wenn einer nämlich nicht vollkommen erkennt, was er nicht geschaffen, so erkennt er offenbar das vollkommen, was er geschaffen und das einzige Gebiet, wo der Mensch wie ein zweiter Gott schaltet, ist die Mathematik“ . . . Übinger hält sich m. E. hier an Äußerlichkeiten. Ob Sanchez den Kardinal von Cusanus gekannt hat, läßt sich nicht bestimmen. Er zitiert zu wenig zeitgenössische Autoren, als daß man sich über seine Kenntnis der philosophischen Literatur ein richtiges Bild machen könnte. So ließe sich z. B. aus der Tatsache allein, daß Giordano Bruno zur selben Zeit wie Sanchez in Toulouse war und lehrte, doch unbedingt auf eine Beeinflussung des einen durch den andern schließen. Und doch finden wir keine Spur des Bruno'schen Einflusses in der

Schrift von Sanchez. Bruno war ein Metaphysiker, ein Dichter, Sanchez das genaue Gegenteil. Er hat auch fast keine Berührungspunkte mit der Humanistik. Weder deren Enthusiasmus für die Antike, aber auch nicht die Phantasie des mittelalterlichen Menschen. Er ist ganz isoliert. Ohne Kontakt mit den Denkern seiner Zeit. An viele anklingend. An Augustinus, Cusanus, an Ockam, an die Nominalisten und vielleicht mehr noch an Aristoteles selbst — und doch eine eigene Note besitzend. Wenn er vom Glauben spricht — klingt es nicht echt. Man sieht — er ist kein Mann des Glaubens, wenigstens nicht des Glaubens seiner Zeit. Es ist nur eine Konzession, die er macht. Wenn wir also zwischen ihm und Cusanus einen Vergleich anstellen wollen, so ergeben sich mehr Widersprüche als Anhaltspunkte. Denn dieser war ein Metaphyisker von der christlich-platonischer Denkart. Sein Gott ist das „universale absolutum", die „absoluta quidditas mundi" (de docta ignoratia II 6, Pariser Ausg., vgl. auch Tennemann l. c. Ritter: Gesch. d. Phil. Bd. 9, Übinger l. c. usw.) Er glaubte schließlich an den Beweis und an die Vernunft, die eins wird mit dem Sinne und eins mit Gott. „Ego te etiam notare rogo, quomodoipsa sensibilis unitas, cui non progrediendi ulterior via, in sensum regreditur. Nam descendente ratione in sensum, sensus redit in rationem. Et hinc regressionis progressiones advertito. Redit enim sensus in rationem, ratio in intelligentiam, intelligentia in deum, ubi est initium et consummatio in perfecta circulatione" (de conjectur. I. 5 ff.). Er spricht zwar von einer „docta ignoratia", bleibt aber nicht beim Zweifel.

Eine mehr als äußerliche Ähnlichkeit hat Sanchez jedoch mit Nizzolius, dem italienischen Philosophen des Endes des XV. Jahrhunderts, der wiederum die Arbeit des Laurentius Valla und Vives, also der philologisch-psychologischen Gegner der aristotelisch- dialektischen Methode fortsetzte. Das Sanchez den Nizzolius gekannt hat, ist höchst wahrscheinlich, da er ja in Italien studiert hat, und schließlich auch Vives und Scaliger zitiert, und es kaum anzunehmen ist, daß er den stärksten Gegner der Peripatetiker seiner Zeit nicht gekannt hätte. Schon Vives meinte, die Beweismethode des Aristoteles tauge nicht. Man müsse mit dem leichteren beginnen und von dem Bekannten zum Unbekannten schreiten. Am nächsten liegen uns die sinnlichen Erkenntnisse. Diese müssen uns auch zum Ausgangspunkte dienen. Aber wir sehen nur die Erscheinung, können nicht in das Innere der

Dinge dringen, also auch nicht die Ursächlichkeit erkennen. Unser Wissen ist also nicht Gewißheit, sondern Wahrscheinlichkeit (vgl. Caus. corrupt. artium III u. V passim.). In derselben und noch viel vertiefteren Weise geht Nizzolius, der einer der wirklichen Vorläufer Humes und des modernen Skepzizismus ist, (Nizzolius 1498—1576 ungf. Zeitgenosse von Sanchez). Er war ein erbitterter Feind der Scholastiker und des Aristoteles selber. „Ubicumque et quotcumque dialectici metaphysici sunt, ibidem et totidem esse capitalis veritatis hostes . . quamdiu in scholis iste regnabit Arist. iste dialecticus et metaphysicus tandem in eis et falsitatem et barbariem . . . regnaturam". Er nimmt seinen Ausgangspunkt von der „Sache" (res) und ist ein ganz moderner Realist, der nichts mehr mit alten Denken zu tun hat. Der dem Realismus im Denken abholde Ritter (Gesch. d. christl. Phil. Bd. 9, S. 445—471) macht ihm zum Vorwurf, als hätte er die ganze Philosophie auf die Rhetorik zurückführen wollen. Aber das ist ein Mißverständnis. Es ist ein Versuch der Kritik der Begriffe, die man so lange gelten ließ. Er hat mit merkwürdigem Scharfsinn die Erscheinung des Sokrates nach ihrem wirklichen Worte bewertet und bedauert. Und nicht mit Unrecht. Sokrates hieß die Wende zur Entzweiung des Idealen und Realen ‚zur Hypostasierung der Begriffe'. „Sokrates habe die Sachen entbehren gelehrt. Aber die Philosophie entbehre dann der Grundlage". Er ist der letzte Nominalist, wie ja schon Leibniz in der Vorrede zu seiner Schrift hervorhob, aber zugleich ein Neuer, ein Psychologe. Er leugnet die Existenz der allgemeinen Begriffe, realiter, bestreitet aber nicht die allgemeinen Sätze. „Scientia et definitio rosae datur — de genere singularum rosarum quod semper est, fuit et erit, etiam si nulla singularis rosa in praesentia sit". Besonders interessant ist seine Lehre von der Abstraktion. Für ihn ist sie nichts weiteres als eine besondere — synthetische — Tätigkeit des Verstandes, eine „comprehensio" (vgl. die Definition des Wissens bei Sanchez!). Die „comprehensio", d. h. Zusammenfassung der Gesamtheit der einzelnen Dinge einer Gattung (universorum singulorum sui cujusque generis) ist nie immarteriell, d. h. nie substanziell. Sie ist nur ein Mittel zur wissenschaftlichen Forschung (actio quaedam sive operatio intellectus qua mens hominis singularia omnia sui cujusque generis simul et semel comprehendit et de eis artes omnes et scientias tradit). Man muß also nur einen Schritt weiter in dieser Richtung machen und die Un-

möglichkeit dieser generellen Zusammenfassung einsehen — und wir haben den Standpunkt des Sanchez von dem Ideale des Wissens und Unerreichbarkeit desselben.

Was aber die Lehre des Cusanus betrifft, so können wir, ohne hier auf sie näher einzugehen, trotz vieler übereinstimmender Züge seiner Lehren mit der des Sanchez — vor allem die Lehre der Individuation, oder wie sie besser bekannt ist, der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, daß aus dem Ein- und All das Diskrete, Individuelle entstehen läßt — besteht zwischen ihrer Skepsis ein großer Unterschied, den man vielleicht einen typischen nennen könnte, den wir z. B. an Plato und Aristoteles wahrnehmen. „Für die philosophische Unterscheidung von Plato und Aristoteles genügt der Umstand, daß Aristoteles der Biologe die Mathematik in ihrem Erkenntniswerte geringschätzt" (Herm. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung S. 18). Der Biologe gegen den Mathematiker, der exakte Forscher, der nur den Sinnen traut und der abstrakte Verstandesmensch — das sind Sanchez — Cusanus, wie in einer anderen Reihe Bacon — Descartes . . .

Also „Scientia" ist die „vollkommene Erkenntnis der Dinge". Die Schwierigkeit der Definition ist dadurch nicht behoben. Was Sanchez gegen die aristotelischen Definitionen einzuwenden hatte (difficile per difficilius), kann man gegen ihn selbst in Anwendung bringen. Was ist vor allen Dingen „cognitio", Erkennen? Ist es etwas anderes als „habitus", ist es eine psychische Qualität, ist es eine „einfache Tätigkeit"? Und was heißt „perfecta"? Um eine Sache in ihrer Vollständigkeit zu erkennen, muß man doch alle Begleit- und Nebenumstände, das Vorausgegangene und die im Wesen der Sache liegende zwingende Konsequenz der Folge begreifen. Ist es nicht schließlich ein „rem per causas cognoscere", wogegen sich Sanchez mit Recht sträubt? Wir sind in der Lösung nicht weiter gekommen. Und wenn er sagt: „veram tamen nominis explicationem (wobei er das „veram" im Grunde in seiner Eigenschaft als Skeptiker nicht herausstreichen dürfte) nil scimus" — so sieht er gleich wieder die Unzulänglichkeit und Schwierigkeit der Definitionen. Er fragt sich: „quid cognitio"? Und antwortet: „ich hätte gesagt, das Erfassen, Erschauen, Begreifen (comprehensio, perspectio, intellectio)". Aber er weiß zugleich, daß es nur Synonyma sind, die nichts erklären. Sein Beweis der Richtigkeit oder vielmehr der geringsten Irrtümlich-

keit dieser Definition ist ein indirekter, aus der Unrichtigkeit des anderen abgeleiteter. Denn sonst ist „Wissenschaft eine Fiction", weil sie von Voraussetzungen ausgeht, aber „supponere non est scire". Und wo man die Prinzipien, die Uranfänge nicht kennt, kennt man die Sache selbst nicht (qui enim ignorat principia, ignorat rem). Alles, was als Wissenschaft gilt, ist keine, denn sie ist gekünstelt, geteilt, kindisch. Die Welt der Sinne ist eine — alles in diesem Erdkreis strebt nach einer Zusammensetzung, eines kann nicht ohne das andere bestehen — omnia tamen ad unum conferunt; haec causant illa, haec ab illis fiunt. Indicibilis omnium concatenatio. Das wahre Wissen ist: zuerst die Natur der Sache erkennen und in zweiter Reihe die „accidentia", wo die Sache welche hat" ..... Ist das nicht aristotelisch? Wozu stellt nun Sanchez diese seine dogmatischen Betrachtungen auf? Um die Unmöglichkeit des Wissens an der Hand des Nachweises der Unerreichbarkeit des Ideals zu zeigen. Und nun beginnt er die Schwierigkeiten einzeln durchzugehen. „In unserer Definition des Wissens sind drei (Glieder): das Zu-Wissende, das Wissen und Vollkommenheit. Aus der Analyse jedes dieser Glieder will er den Gesamtschluß ziehen (ut colligamus): nihil sciri.

... Res scienda, das Zu-Wissende! Er erhebt auch sofort die alte Frage: Ist die Zahl der Dinge endlich oder unendlich? Im Grunde ist es gleichgiltig. Ob die Dinge endlich oder unendlich sind, was verschlägt's zur Kenntnis der einzelnen, gegebenen Dinge? Und er erwidert: jawohl, behaupten doch die Peripatetiker, daß man zuerst die Anfänge, die Prinzipien kennen muß (Multum per te principia enim cognoscere oportet ad cognoscendam rem). Ist aber die Unendlichkeit der Wesenheiten, die Unbestimmbarkeit der Dinge angenommen, dann können wir die Urprinzipien, die Materie und Form nicht erkennen, denn da ist es zweifelhaft, ob die Materie in allen Dingen dieselbe, gleich geartete sei oder nicht. Dasselbe gilt auch von der Form (Infinitarum rerum eadem potest esse materia et potest esse multiplex. — Formae in infinito sunt infinitae). Da wir auf diese Weise die Anfänge nicht zu erkennen vermögen, — das Unendliche hat keinen Anfang, — so ist überhaupt jede Kenntnis ausgeschlossen. Dasselbe gelte auch im Falle, wo die Endlichkeit der Dinge zugegeben

---

[10]) Über den Konzeptualismus vgl. Hauréau, l. c.; Cousin: Abelard; Prantl: Gesch. d. Logik usw.

wird. Und ferner, unter den Dingen, die da sind, sind solche vorhanden, die unmittelbar, andere aber, die mittelbar erkannt werden können (aliae a se, ex se, per se et propter se tantum sunt, qualem dicunt primam causam Philosophi nostri Deum, aliae omnes ab hoc, non a se etc. . . sed aliae e aliis, ex aliis aliae). Wie kann nun die vollkommene Erkenntnis der ersten Ordnung des Seins, Gottes, möglich sein? Und dann sind alle Dinge so ineinander und miteinander verschlungen und verkettet — in omnibus rebus talis concatenatio — daß die Kenntnis des einen, die alles anderen voraussetzt. Eine isolierte Wissenschaft kann es nicht geben. Wer kennt aber alle Wissenschaften? Sanchez beweist diese Behauptung in verschiedenen Beispielen aus der zeitgenössischen Wissenschaft. Dabei entschlüpft ihm ein Satz, der von hoher Bedeutung für die Erkenntnis seines Systems ist, wobei es klar wird, daß er allem Anscheine nach ein Konzeptualist—also ein Vorläufer des Kritizismus ist.[10]) Es handelt sich nämlich um die „Zeit": „Videndum quid tempus . . . tempus enim est, ait ille (Aristoteles Phys.) numerus motus secundum prius et posterius; licet male, ut suo loco videbimus". Er hält nicht dieses Versprechen, wie er keines seiner Versprechen, an die Stelle der zertrümmerten Philosophie des reinen Denkens ein System der Empirie zu geben, eingelöst hat. Aber wir können aus der ganzen Anlage, der nominalistischen Grundlage, die Trägerin des skeptischen Überbaus ist, seine Ansicht vorahnen. Sie wäre eine Antizipation der Kantischen. Aber Sanchez spielte offenbar nur mit dem Gedanken, ohne sie weiter und tiefer zu entwickeln.

. . . . Also — una solum Scientia est — eine Wissenschaft, „das Wissen des Alls", alles andere ist „Rhapsodien, Bruchstücke weniger und schlecht angeeigneter Beobachtungen". Es ist ein merkwürdiger Widerspruch im Denken Sanchez'! Einerseits ist er ein Gegner des „omnia in omnibus". Hier aber trägt er selbst die Lehre von der Einheit und Unteilbarkeit, des innigen Zusammenhanges der Dinge untereinander. Denn was zusammenhängt, muß auch Teile eines Ganzen sein. Eine solche innige Verkettung ist nur denkbar, wenn die einzelnen Dinge für sich bestehen, wenn sie, wie etwa der Cusanus lehrt, von einander unabhängig sind und in Gott vereinigt sind. Denn sonst müßte Sanchez einen genaueren Beweis der Möglichkeit und der Existenz dieser Verkettung nachweisen. Er bekräftigt es durch Beispiele. Um den Menschen zu

kennen, muß man seine Nahrungsart kennen. Physiologisch ist es wahr — aber erkenntnistheoretisch sinnlos. Sanchez hat sich zwar verschanzt, indem er behauptet, von diesem Menschen, d. h. vom Individuum, nicht von einer Verallgemeinerung, die doch eine Fiktion ist, zu handeln. Aber er verläßt ja diesen Boden, indem er aus einer Anzahl ungenügender Beobachtungen ein allgemeines Prinzip aufstellt. Sanchez hätte darauf vielleicht geantwortet: jawohl, das will ich auch beweisen, nämlich: „nil sciri“ — aber die Antwort, die er ja in solchen Fällen gibt, wäre wohl kaum eine geeignete Antwort auf die Frage.

Kurz darauf geht Sanchez an die detaillierte Beweisführung, wobei er sich immer im Kreise dreht. Nachdem er sogar im Anfang die Definition des Wissens als eine logische Aktion umgestoßen und seine eigene aufgestellt hat, kehrt er immer wieder zur Kritik des von ihm verworfenen aristotelischen Prinzips zurück. Ein Beweis ist unmöglich, denn wir können zu den Prinzipien, den „ἀρχαί“ nicht gelangen können. Warum? Und er beweist: „Um zu den Prinzipien zu gelangen — d. h. zu den letzten und allgemeinsten Gründen, muß man die mittleren Stufen durchwandeln und das sind die „species“, die zwischen dem Individuum und dem Allgemeinen liegen. Die Individuen aber sind unendlich, folglich unerkennbar. „Diese Species sind aber nichts als Einbildung, keine Wesenheiten, keine Wirklichkeiten; nur die Individuen sind wirklich, nur sie werden wahrgenommen und von ihnen kann es ein Wissen geben. Zeige mir in der Natur Deine Universalien. Ich sehe sie nicht — alle sind sie Besonderheiten“ . . . Der Beweis ist recht dürftig. Auf die logisch formale Ausdrucksweise reduziert, wäre der Beweis etwa folgendermaßen zu formulieren: Die Erkenntnis der Prinzipien wird durch die Erkenntnis der Species erlangt. Die der Species setzt die Kenntnis der Individuen voraus, diese aber sind unerkennbar infolge ihrer unendlichen Zahl — folglich . . . . Aber der Beweis ist unvollständig, sprunghaft und inkonsequent. Aus der Unendlichkeit der Dinge ihre Unerkennbarkeit zu deduzieren (sogar Unerkennbarkeit der Prinzipien) ist einfach eine petitio principii. Das muß man ja beweisen, daß die Prinzipien nicht — unabhängig von der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Dinge — erkannt werden können oder nicht. Und ferner — wenn die Dinge endlich sein sollten, was dann? Die Unendlichkeit ist ja kein Dogma für den Peripatetiker und Sanchez selbst hat ja

die Möglichkeit und Unmöglichkeit beider Theorien abgewogen. Und weiter die Behauptung, es gebe keine Universalien. Gut, dann aber auch keine „principia". Mit demselben Recht könnte man fragen: „ostende mihi in natura tua illa principia". Und dann fällt ja das ganze Gebäude zusammen und die Möglichkeit der Erkenntnis ist erwiesen. Der richtige Positivist wird ja auch den Weg Sanchez weiterwandeln. Sanchez sagt: „nil (in rebus) universale vides: omnia particularia". Bacon wird aus diesem „omnia particularia" (ohne Sanchez zu kennen) seine neue Philosophie oder vielmehr Wissenschaftslehre konstruieren. Und deshalb konnte Bacon mit Recht sagen (Novum Organum aph. XXXVII): „ratio eorum qui acatalepsiam tenuerunt et via nostra initiis suis quodammodo consentiunt; exitu immensum disjunguntur et opponuntur. Illi enim nihil sciri posse simpliciter asserunt, nos non multum sciri posse in natura, ea quae nunc in usu est via: verum illi exinde auctoritatem sensus et intellectus destruunt; nos auxilia iisdem excogitamus et subministramus". Bacon war ein psychologisch evolutionistisch Denkender, dem nicht an den Prinzipien als solchen, sondern an deren Wert und Entwicklung gelegen war, Sanchez war ein exakter Denker, der noch ganz im Banne des Ontologismus, der Scholastik war. Bacon war ein ruhiger, gradliniger, logischer Kopf, Sanchez ein gequälter, leidenschaftlicher, unsicherer Mensch. Vom Typus Pascal. Und deshalb ist, z. B. der Stil eines Bacon, wie der Montaignes, wie der Descartes' so klar, architektonisch sogar in der fragmentarischen Form, während Sanchez so ungleich ist, so abrupt. Sein Denken ist der im Scholastizismus sich windende Gedanke, aus ihm sich herauswindend — sich modernisierend.

Und die alte lateinische Sprache fügt sich nicht immer diesen Sprüngen, und oft wird sie von ihm recht wunderlich gehandhabt .... „Si nobis sua lingua loquentibus adessent Demosthenes aut Cicero forsan deriderent", sagte Sanchez an einer Stelle (S. 76). Dieser Umstilisierungsprozeß ,wo hinter dem lateinischen Worte das deutsche, französische, italienische Denken so zum Greifen sichtbar ist, ist eine interessante Erscheinung der humanistischen Kultur. Eine Art Verschmelzung zweier Welten, zweier Traditionen, eine Vereinigung von Ungleichgeartetem. Wir können es an Scaliger, an Lipsius, sogar an Erasmus, dem Meister des lateinischen Stils, und auch an Politian und an Sannazar beobachten. Es fehlt das Römisch-würdevolle, Ureigene am Stil.

Wenn man z. B. das Latein des Sanchez liest, glaubt man oft, das kräftige klangvolle Französisch des XVI. Jahrhunderts herauszuhören. Sanchez ist ungemein sprunghaft — nicht bloß in seiner Schreibweise, sondern auch in seiner Dialektik und Beweisführung. Es ist fast unmöglich, ihn in einen geschlossenen Rahmen zu fixieren. Es ist, als ob ein Gedanke den anderen überstürzte und nicht zu Ende reifen ließe. Kaum stellt er den Satz auf, es gebe nur Besonderheiten und keine Allgemeinheiten, als er sich schon auf die Nutzanwendung wirft. Particularia! „Siehe wieder, wie verschieden diese sind, wie bunt ihre Zusammenwürfelung! Mirum — es ist zum Staunen. Dieser da ist ein Dieb, jener ein Mörder, der Dritte ist von Geburt zum Studien der Grammatik befähigt . . . der eine kann durch kein Mittel vom Weine abgehalten werden, der andere vom Weibe . . .“ Und so häuft er Beispiele auf Beispiele, unterschiedslos, Geringfügiges mit Wichtigem vermischend. Er gelangt schließlich zur Bestreitung der Fundamentaldefinition: Der Mensch ist ein vernünftiges Tier. Und zwar deshalb, weil wir oft Menschen sehen, die viel weniger „ratio“ haben als Tier. „Wenn Du aber antworten wirst, eine Schwalbe mache nicht den Frühling und ein Besonderes zerstöre nicht das Allgemeine, so behaupte ich dagegen, jedes Universale sei falsch, wenn nicht alles, was in ihm enthalten ist, so wie es in ihm ist, sich bestätigt findet. (ego contra contendo universale falsum omnio esse, nisi omnia quae sub eo continentur ita ut sunt et amplectantur et affirmet).

Man kann wohl kein schlechteres Beispiel wählen als das vom Menschen. Beweist denn der Umstand, daß es „vernunftlose“ Menschen gibt etwas gegen die Definition? Die „ratio“ der Scholastiker wird ja eben als eine latente psychische Fähigkeit aufgefaßt, als eine Funktion. Ich sehe hier von der Frage der Seele und allen anderen methaphysischen Problemen ab. Richtig ist es jedoch, daß dem Menschen eine eigene ratio zur Verfügung steht, die auch beim Wahnsinnigen, beim Träumenden, beim Idioten nicht fehlt. Schlüsse ziehen, Assoziieren, Verbinden — diese funktionelle Eigenschaft ist beim Menschen mehr entwickelt, als bei anderen bekannten Lebewesen, folglich ein Merkmal der Gattung. Übrigens gibt Sanchez im ferneren Verlauf seiner Schrift eine Bestimmung der psychischen Besonderheit des Menschen, dessen Artunterschiedes, die auf das Nämliche hinausläuft. Es heißt (S. 129): est autem nobis potentia activa, qua carent

bruta, quoque scientiae inveniiuntur et artes". Ob es „potentia activa" oder „ratio" heißt, ist ja nebensächlich. Deshalb hatte die Definition der Scholastik „homo animal rationale" vollständig ihre Berechtigung — und der Einwand Sanchez war bloß ein Mißverstehen der Termini. Aber es kam ja auf die Behauptung an, es gebe keine Universalien. Neu ist die Behauptung schließlich nicht. Ockam hat auch ungefähr dasselbe behauptet[11]). Dieser große Denker und Auflöser der Scholastik fragt: „utrum illud quod est universale et commune univocum sit quotcumque ex parte rei extra animam"? Und darauf gibt er die entscheidende schneidende Antwort: „nulla res extra animam, nec per se nec per aliquid additum reale, vel rationis, nec rationis, nec qualitercumque consideretur, vel intelligatur, est universalis. Quod tanta est impossibilitas. Quod aliqua res sit extra animam quocumque modo universalis, nisi forte per institutionen voluntariam . . . quanta impossibilitas est quod homo per quamcumque considerationem, vel secundum quodcumque esse, sit asinus". Also die Frage von der Nichtexistenz des Universale ex parte rei ist schon vor Sanchez entschieden worden. Er hat wirklich offene Türen eingerannt. Wenn wir ihn beim Worte halten und in der Tat jedes Universale leugnen, dann müssen wir auch zu einem Schlusse gelangen, den Sanchez nicht ziehen will. Was ist denn die Idee Gottes? Ist es nicht das höchste Universale? Welcher Grund liegt nun vor, gerade diese letzte Abstraktion anzunehmen? Und wenn wir nicht die Existenz der Universalien anerkennen wollen — dann ist auch die Möglichkeit der Bildung des letzten Universale genommen. Descartes hat sich in derselben Frage und unter ähnlichen Umständen durch einen Verlegenheitsgriff geholfen. Er sagte zuerst, er könnte sich wohl denken, es gebe gar keinen Gott. Deduziert aber bald darauf aus dem Vorhandensein der Gottesidee auch das Vorhandensein der Gottessubstanz.[12]) Das ist eine offenbare Inkonsequenz. Aber Descartes war sich des Problems wenigstens bewußt. Er hat sich die Frage gestellt und schlecht oder recht zu lösen versucht. Sanchez stellt sie gar nicht auf. Er spricht oft vom Glauben und von der Offenbarung, ohne sich des Widerspruches mit seinen Prämissen bewußt zu sein.

[11]) G. Occam: in sententias I quaest 7. Vgl. Tennemann l. c. Bd. 7-8; Hauréau l. c.; Ritter l. c. usw.

[12]) Descartes: Méditations (Oeuvres).

Es ist ein logischer Fehler. Da das Leugnen der Existenz der Universalien etwa im Sinne des Duns Scotus zu seiner Zeit keine neue Tat war, so wäre es seine Aufgabe gewesen, die disparaten Erscheinungen in eins zu bringen. Seine Lehre von der allgemeinen Verknüpfung, vom Zusammenhange der Erscheinungen läßt bereits einen Pantheismus ahnen. Sanchez war in gewissem Sinne ein Vorläufer Spinozas und wandelte in den Fußstapfen eines Amaury von Béne, eines David von Dinant! Diese führte der „Realismus" zum Pantheismus, Sanchez der Nominalismus! Vielleicht war dieses pantheistische System die neue Lehre, die er in Aussicht stellte. Vielleicht wirkte auch bei ihm die alte neuplatonisch-jüdische Emanationslehre nach.

Wir sind noch immer bei der res scienda. Durch verschiedene, der alten Skepsis entnommene Argumente beweist Sanchez, daß wir „das Ding" nicht erkennen. Er übt Sprachkritik, indem er den Wortfetischismus der Schlolastik verspottet, er stellt die Ergebnisse der vorgeschrittenen geographischen und sonstigen Forschung gegen die frühere Wissenschaft auf — ein Argument, das auch bei Cornelius Agrippa eine wichtige Nolle spielt, ist die Entdeckung Amerikas — und faßt seine Kritik schließlich in den Worten zusammen: „rerum figura, multiplex forma, figura, quantitas, actiones, usus tot tanque diversi mentem sic nobis circumveniunt — ut secure non possit quid vel proferre vel sentire quin ex alia parte obsideatur et cogatur opinioni cedere" (S. 95). Man sieht den großen Gärungsprozeß in der Wissenschaft von damals, die Mühe, mit der man sich in den neuen Ergebnissen der Forschung zurechtfinden konnte, die Verlegenheit, sie nicht in das althergebrachte Schema bringen zu können.

Wir kommen nun zum zweiten Teile der Argumentation, zur Kritik der „cognitio", des Erkenntnisvermögens. Fundamentalsatz: cognitio omnis a sensu trahitur. Sensus solum exteriora videt nec cognoscit. Mens a sensu accepta considerat. Si hic deceptus fuit illa quoque; sin minus, quid assequitur? Imagines rerum tantum respicit... nec enim videt aliquid certi" (99). Das ist ein Gemeinplatz. Schon Aristoteles lehrte den Ursprung des Wissens von den Sinnen. Das Merkwürdige aber, wie ich bereits oben gezeigt habe, ist, daß Sanchez der Skeptiker noch an dem „Ding an sich", an dem „Zugrundeliegenden" der Erscheinungen so fest hält und sozusagen aus Verzweiflung zweifelt.

Aber dieser Satz ist für ihn nur ein Bindemittel, der Übergang von der Kritik der „res scienda“ zu der der „cognitio“. Was ist diese „cognitio“, das Erkennen? fragt er (S. 105 u. ff.) und antwortet, wie wir ja schon oben ausführten: „Apprehensio“, Erfassen. Es gibt nur ein Wissen. Der Verstand allein kann nichts ohne die Sinne. „unum cognoscens homo est“. Nun folgt eine klare, fast an Hume gemahnende Darlegung der Gründe der Unsicherheit des Wissens: Die Sinne täuschen. Dieser Satz wird durch eine lange Reihe von Beweisen bekräftigt. Da aber der Verstand nur über den Sinnen steht, als Regulator, Ordner, ihnen sein Material, das er verarbeitet, entnehmend, so ist auch sein Wissen unsicher. Und wenn wir auch fühlen, daß eine Sache trocken oder warm ist, wissen wir denn etwas über die Trockenheit, die Wärme? Der Scholastiker steckt noch tief in Sanchez. Er hat merkwürdigerweise — und das ist sein Armutszeugnis — den Fundamentalsatz des Skeptizismus nicht erfaßt. Das ist die Kausalität. Er spricht immer von ihr und hat sich nie die Frage vorgelegt, was eigentlich die Ursächlichkeit sei und wie wir sie erkennen können. Er ist nicht so sehr Skeptiker wie Nominalist. Sein „nihil sciri“ ist ein Wort, das er nicht immer richtig anwendet. Auf seine Kritik der Sinne hier des Näheren einzugehen, hat keinen Zweck. Teils habe ich es schon in früherem Zusammenhange versucht, teils sind die Argumente zu alt und bekannt. Sie sind schon bei Sextus vorhanden. Villemandus führt in seinem oben zitierten Werke eine Reihe ähnlicher Argumente, die in den zeitgenössischen philosophischen Schriften gegen die Erkenntnis ins Feld geführt wurden. Saisset[13]), der allerdings für die Skepsis kein tiefes Verständnis hatte, führt gegen die skeptische Kritik der Sinne die Gründe der schottischen Schule (Reid, Dugald Stewart) an. Die Sinne täuschen. Jawohl, aber das will nur sagen, daß sie einer gegenseitigen Korrektur bedürfen und einer Regelung durch den Verstand. Ein Stab, im Wasser gesehen, erscheint gebrochen. In der Wirklichkeit ist er es aber nicht. Wie erfahren wir es? Indem wir das Auge durch die Hand, das Gesicht durch das Tastgefühl korrigieren, eine Erfahrung durch die andere prüfen. Die skeptische Grundfrage ist dadurch nicht beantwortet. Denn woher wissen wir, daß die „Korrektur“, die gegenseitige Prüfung und Ergänzung der Sinneserfahrungen die „Wahrheit“ offenbaren,

---

[13]) E. Saisset: Le Septicisme, Paris 1864.

Von diesem Gesichtspunkte betrachtet ist die Skepsis in ihrem Rechte. Anders aber, wenn man den Begriff der „Wahrheit“ überhaupt eliminiert. Dann ist die Kritik der Sinne eben der Inbegriff und die Aufgabe der Wissenschaft, sie ist, wie Bacon sagt, „interpretatio naturae“.

Sanchez hatte es selbst eingesehen, indem er sagte: „Der Mensch ist ein wissendes (Wesen)“. Das Wissen also ist die Vereinheitlichung der Erfahrung. Aber er will mehr. Er will die letzten Dinge sehen, erfassen, greifbar erkennen. Und deshalb zweifelt er an allem.

Nun kommt der dritte Teil des Beweises. Es handelt sich um die Art des Wissens, das doch eine „cognitio perfecta“ sein sollte. Sanchez beweist nun, daß es keine vollkommene Erkenntnis geben kann. Der Beweis ist eigentlich überflüssig, weil er ja aus dem vorigen resultiert. Kann man nichts wirklich erkennen, so ist es selbstverständlich, daß man es auch nicht vollkommen erkennen kann. Aber es ist gewissermaßen ein Vorstoß gegen die Theologie. Die Theologie lehrte die Erkenntnis Gottes und nicht bloß den Glauben an Gott. Thomas von Aquino lehrte es und Albert. Wir haben in uns den Begriff der Vollkommenheit des höchsten Wesens (so ist die Formulierung Descartes) d. h. wir erkennen Gott und zwar so klar und so deutlich, wie wir kein anderes Ding erkennen. Gegen diese Theorie wendet sich Sanchez gewissermaßen antizipierend. Vollkommen? Aber um ein vollkommenes Wesen zu erfassen, muß man es in seiner Vollkommenheit erfassen, d. h. die Art des Wissens um dieses Wesen muß vollkommen sein. Dies ist aber nur dann möglich, wenn die Mittel vollkommen sind, d. h. die Seele und der Körper. Aber diese sind es nicht. „an anima nostra satis perfecta est ut aliquid perfecte sciat homo? ... Cui datum est perfectum corpus?“ (130). Hier ist bereits eine vorgreifende Kritik des Cartesischen Gottesbegriffs enthalten, wie jedes Gottesbegriffes überhaupt. Aber Sanchez kann oder will es nicht merken. Unter anderem will er eine Erklärung der Unvollkommenheit der Körper geben, die aber eine ganz abstruse Metaphysik ist. Die Ursache ist nach ihm folgende: Jeder Körper strebt in einen andern überzugehen. Dabei gibt er diesem einen Teil von sich ab. Wenn nun der „agens“ vollkommen ist, so ist es auch die „actio“. Vom Vollkommenen kommt das Vollkommene. Vom Unvollständigen das Unvollständige. „orta attestantur suis principiis“ ... Ein Beispiel: Die Sonne ist das vollkommenste aller Geschöpfe,

weil sie von Gott ihre Potenz hat. Gott aber ist urständig (a se), er schafft allein aus nichts und ohne Mittel. Gott schafft, die Sonne erzeugt (S. 134, 135ff). Der Schöpfungsakt ist also von der Welt abgesondert. Nicht er bringt sie hervor, sondern der Zeugungsakt. Und weil der deszendenten Ordnung nach die Zeugung eines niedrigeren Wesens von einem höheren kommt, so ist eine Vollkommenheit schon dadurch ausgeschlossen. Dies ist das ungefähr skizzierte kosmogonische Bild, das Sanchez entwirft. — Wir erfahren im Verfolge, warum er die Sonne für die Ursache des Lebens hält. Hier ist die im Geiste der damaligen Physik und Physiologie gehaltene Lehre maßgebend: Das Leben kommt von der Wärme. Die Sonne ist die Quelle der Wärme, folglich auch des Lebens (138). Originell ist die Lehre nicht — wir finden sie schon bei Telesius — und was noch merkwürdiger ist, sie steht in einem starken Widerspruch zur Definition des Lebens, die Sanchez in seiner Abhandlung: de brevitate et longitate vitae" gegeben hat. Es handelt sich dort (Cap. III s. 329) um den Begriff des Lebens. Sanchez bemüht sich zu beweisen, daß das Leben kein Attribut der Seele sei. Keine Tätigkeit, keine Eigenschaft. Es sei vielmehr ein Ziel des Gewordenen. „Nec vita animae facultas aliqua est .... neque enim actio ... vita quies ... vivit enim Deus perfectissima vita, imo ipse vera est vita ... Quid autem aliud esse esse quam perfecta quies." Wie man nun diese statische Auffassung vom Leben mit der andern, die das dynamische Moment so stark hervorhebt, in Einklang bringen kann, ist ein Rätsel. Also, da die Körper nicht vollkommen sind, die Erkenntnis zu den Körpereigenschaften in ursächlichem Verhältnis steht, wenigstens im Sinne des hier vorweggenommenen psycho-physischen Parallelismus — so kann auch das dritte Erfordernis des Wissens — d. h. die Vollkommenheit — nicht bewirkt werden. Und das ist der letzte Stein, den er gegen die Mauer des aristotelischen Wissensbegriffes schleudert. Er faßt seine Argumentation nach langen Abschweifungen und nutzlosen Wiederholungen und Ausfällen gegen die zeitgenössischen Gelehrten, die auf die Worte des Lehrers schwören usw. in folgendem Satze zusammen: (S. 180—181): Perfecta cognitio perfectum requirit cognoscentem, debiteque dispositam rem cognoscendam: quae duo nusquamvedi ... Nec hoc solum, sed an videres perfectum quid in natura ... His que videtur exposita definitio nostra, subindeque ostensum, quod nihil scitur" ... Und mit einem „Quid", einer Frage,

schließt er. Der Doktrinär entwickelt sich zum Zweifler. Er schließt mit dem, womit ein wirklich skeptisch veranlagter Mensch — wie z. B. Montaigne — beginnt.

Montaigne fängt mit der Frage an, Sanchez mit der Verneinung. Sein Zweifel ist ja auch eine Behauptung, sein „nihil" eine Bejahung. Denn es ist ganz gleich, ob das „Ja" ein All oder ein Nichts, ein Sein oder ein Nichtsein betrifft. Spekulative Philosophen haben auch aus dem Nichts eine Welt gebaut. Für Heraklit war das *τὸ μὴ ὄν* eine nicht weniger wesentliche Realität — weil beides Begriffe — wie das *τὸ ὄν*[14]). Ein richtiger Skeptiker leugnet nichts a priori. Sanchez ist aber ein Schwankender. Ein exakter Denker, der vor allem die genaue, der Sache angemessene Definition fordert, einerseits — ist er zugleich der Renaissancemensch, der ungebunden, losgelöst sein will, auf den so viele neue Eindrücke einstürmen, daß er sich nicht mehr zurechtfindet. Und deshalb wählte er seinen Weg, der gerade in der Mitte liegt, zwischen eigenem Schaffen und vagem Mancherlei der Unentschiedenheit — den der Kritik. Eine einseitige Kritik fürwahr, die über das Ziel hinausschießt. Denn, indem er die aristotelische Wissenschaft zerstörte, zerstörte er nicht zugleich das Wissen? Und was will er an Stelle des Wissens setzen? Die Beobachtung? Ja, aber die Sinne täuschen doch! Die Korrektur durch den Verstand? Aber dieser ist ja so schwach, und schließlich wer wird diesen kontrollieren? Wie konnte nun Sanchez versprechen, eine neue Wissenschaftslehre zu bieten, wie er es mehrmals tut? Er hat das Versprechen nicht gelöst — er hätte es auch unmöglich lösen können. Wo die Skepsis beginnt — hört die Wissenschaft auf. Die Wissenschaft ist eben nicht Philosophie. Sie ist falsch, wenn die Beobachtung und deren Interpretation falsch ist — aber innerhalb des Reiches der sinnlichen Erfahrung kann sie Wahrheit sein. Der Grundfehler der antiken Skeptiker — und in hohem Maße auch der von Sanchez — war, daß sie diesen Begriff der Wissenschaft nicht klar sahen, wie ihn z. B. Hume eingesehen hat. Daran scheitert schließlich die ganze Skepsis Sanchez', obwohl sein „Quid" unbedingt einen erkenntniskritischen und methodologischen Wert hat. Nicht sein

[14]) . . . . „*ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἅπαντα γὰρ ἀληθῆ ποιεῖν* . . ." (Aristot. Metaph. IV, c. 1). Vgl. Zeller: Gesch. d. Phil. d. Griechen II.

„nihil sciri", nicht seine dogmatische Verneinung, sondern sein skeptisches Fragezeichen öffnen ihm den Zugang zu der modernen Denkweise. Er war sicher nicht der Einzige. Nicolaus von Cusa, die früheren Nominalisten, die antiken Skeptiker haben ihm in der Erkenntnistheorie vorgearbeitet, Telesius in der Physik. Sein Verdienst aber liegt darin, daß er keine Antwort gefunden hat, bei der Frage blieb. Wir werden in seinen folgenden (oder früheren) „philosophischen" Schriften (De divinationibus" — Physiognomicon, u. Devitae longitate et brevitate") umsonst die Antwort suchen. Es sind Kommentare zu Aristoteles, direkt oder indirekt auf ihn bezugnehmend, die medizinisch-physiologische, aber keine philosophischen Fragen behandeln und für uns nicht in Betracht kommen .... Sein „Quid" allein ist das ausschlaggebende Wort.

Auf dem Titelblatte einer der ersten Ausgaben seines Hauptwerkes (Rotterdam, bei Arnold Leers 1649) ist ein hübscher Kupferstich zu sehen, der sehr sinnvoll ist. Auf einer Seite steht eine Frau in reicher Kleidung und schön von Angesicht — „omnia scio" ist ihre Devise. Sie tritt sicher auf, bietet beide Hände voll Weisheit; alles weiß sie, in ihren Händen liegt das Universum. Sie scheint den archimedischen Punkt gefunden zu haben. Auf der andern Seite ihr gegenüber steht eine echt rabelaisische Gestalt, — eine Figur, wie sie etwa in den alten Polichinell-Farcen vorkam, aber als Scholar verkleidet. Klein und häßlich, mit krausem, schwarzem Kopfhaar und dicken Lippen — so ein echter Panurge — und er sagt erstaunt — naiv: nihil sciri — ... Er weiß nichts und wundert sich, daß er, der doch dasselbe sieht, und mit eigenen Augen sieht, nicht ja und nicht nein sagen kann. Und über den beiden Figuren ist das Miniaturporträt des Doktor Sanchez, ein echter Kopf des XVI. Jahrhunderts, an Bacon, an Montaigne erinnernd. Unruhig, neugierig, „curieux" und melancholisch. Und über dem „omnia" und dem „nihil" thront sein „Quid".

XI.

Das System Benedetto Croces.[1])

Von

Eckart v. Sydow.

Nach einer fast jahrhundertlangen Pause, in der die skeptischen Bedenken herrschten, scheint sich allmählich eine neue Blüte philosophischer Überlegungen einzustellen. Wie immer bekräftigt sich die Stärke des Philosophierens in der Konstruktion eines „Systems". Cohen, Natorp und Münsterberg haben ihre Systeme veröffentlicht. Ihnen reiht sich jetzt der italienische Denker an, der berühmteste und einflußreichste seines Landes in unserer Zeit. In drei umfangreichen, mit historischen Notizen überreich belasteten Bänden ist sein System niedergelegt.

Die Dreizahl der Bücher könnte an die idealistische Triplizität denken lassen. Aber in Wirklichkeit entspricht die Einteilung nicht der Systematik. Das System enthält vier Hauptteile: Ästhetik, Logik. Ökonomik und Ethik — wobei Ästhetik und Logik, Ökonomik und Ethik in ein engeres Verhältnis treten, wie wir dies nachher sehen werden. Der Kern des Systems besteht in der „Logik".

Die Betrachtung beginnt, wie bei jedem systematisch tendierenden Denker, im Mittelpunkte des Denkens: bei der Begriffsbildung. Ist dies Thema klargelegt, so ergeben sich die Folgerungen für die Überlegungen innerhalb des Systems ohne Schwierigkeit.

---

[1]) Benedetto Croce, „Filosofia come scienza dello spirito", in drei Bänden: I. „Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale", IV. A., 1912, Bari (587 S., davon S. 179 bis Ende: Geschichte der Ästhetik!). II. „Logica come scienza del concetto puro", II. A., 1909, Bari (425 S., davon S. 353 bis Ende: Geschichte der Logik!). III. „Filosofia della pratica, Economica ed Etica", 1909, Bari (415 S.). Vgl. ferner Croce, „Die Aufgaben der Logik" in Windelband-Ruges „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (1912, Tübingen), S. 202—218 (trocken und ohne strengere Systematik!). — Unzulänglichkeiten der deutschen Übertragungen nötigen zum Studium und Zitieren der italienischen Ausgaben des Systems.

Begriffsbildung.

Croce ist von Hegel ausgegangen und in kantischer Richtung fortgeschritten. Von dem Hegel-Schellingschen Gedanken der systematischen Erfassung der Wirklichkeit und des „materialen Beweises des Idealismus“ (Schelling) hatte er sich durch seine Kritik Hegels [2]) freigemacht. Und so bleibt ihm, bei seiner starken Hinneigung zum systematischen Zusammenfassen, nichts übrig als der reine formale Begriff als solcher.

In vier Grundarten wirkt dieser Begriff: im Schönen in der „Ästhetik“, im Wahren in der „Logik“, im Nützlichen in der „Ökonomik“ und im Guten in der „Ethik“. Andere Kategorien, besonders logische Kategorien, erkennt Croce nicht an. Der wahre Begriff ist die einzige logische Kategorie, von der die andern sogenannten Kategorien eben nur Wortarten sind [3]), deren Systematisierung völlig unmöglich und sinnlos wäre. Und wie hier die sonst in großer Differenzierung auftretenden „Stammbegriffe“ auf den Begriff als solchen reduziert werden, so fällt in der Ästhetik, Ökonomik und Ethik die ganze Vielgestaltigkeit des historischen wirklichen Lebens dahin [3a]), an deren Bewältigung und Eingliederung seit Hegel jede ernstzunehmende Systematik arbeitete.

Der Kategorie steht das Einzelne der Mannigfaltigkeit gegenüber. Und es ergibt sich eine Lehre kantianisierender Art von solcher vorauszusetzender Mannigfaltigkeit, die in der „Ästhetik“ ihren Platz gefunden hat. Es zeigt sich hier sogleich die Folge der abstrakten Fassung der Kategorialität. Der reinen Kategorie kann nur die reine Mannigfaltigkeit der Erscheinung, die bloße Anschauung gegenüberstehen. Es unterscheidet freilich Croce von Kant — und damit kommt der höhere Standpunkt bei jenem zum Durchbruch — daß bei Croce die Anschauung selbst als Tätigkeit gefaßt wird: als Ausdruck. Aber dieser „Ausdruck“ bleibt doch unbestimmt. Er bedeutet für Croce: „die undifferenzierte Einheit der Wahrnehmung des Wirklichen und des einfachen Bildes des Möglichen“ [4]) oder wie er diese Tätigkeit nennt: „Intuition“.

Die Unklarheit der zitierten Formulierung [4a]) ist in der Unklarheit der Begriffsbildung selbst begründet. Wir sahen oben, daß Croce

---

[2]) B. Croce, „Ciò che è vivo e cio che è morto della Filosofia di Hegel“, 1907, Bari.

[3]) II, 164. [3a]) III, 6. [4]) I, 6. [4a]) cf. unten S. 226/27.

prinzipiell nur eine Begrifflichkeit anerkennt, aber dennoch vier Grundbegriffe für sein System benutzt. Die Leugnung einerseits der Mehrgestaltung der Begrifflichkeit überhaupt geht so dennoch Hand in Hand mit ihrer Verwertung. Und so kann es nicht wundernehmen, daß Croce anerkennen muß, daß in der Intuition sich Begriffe finden, daß er aber anderseits sie für bloße Intuitions-Elemente erklärt [5]).

Dem ganzen Charakter seiner Begriffsbildung entspricht es dann wieder, daß er eine Scheidung von Form und Inhalt nicht zugibt [6]) im Bereiche der Intuition, sondern eine untrennbare Einheit des Kunstwerks statuiert [7]), weder bestimmte Form-Vorschriften, noch begriffliche Formulierungen, noch auch eigentliche Grenzen zwischen künstlerischem und gewöhnlichem Ausdruck [8]) anerkannt. Ist der „Ausdruck" erreicht, so ist künstlerische Schönheit geschaffen [9]); ist der Ausdruck mißglückt, so erhalten wir Häßliches, das als nur Negatives mit der „Ästhetik" nichts zu tun hat. Da jedes Handeln irgendwie einem Gedanken Ausdruck verleiht, so ist jedes Tun irgendwie schön: es gibt keine scharfe Trennung zwischen Kunst und Alltags-Leben.

Hält sich also die Logik wie die Ästhetik fast ausschließlich im Allgemeinsten ihrer Wissensgebiete, so kann es nicht ausbleiben, daß auch die Ökonomik und die Ethik das gleiche Schicksal der Entleerung trifft. Diese Wissenschaften haben das gleiche Verhältnis zueinander in der Sphäre des Wollens und Handelns, wie jene auf dem Gebiete des erkennenden Bewußtseins: die Ökonomik beschäftigt sich (wie die Ästhetik) mit dem Individuellen, die Ethik (wie die Logik) mit dem Individuellen und Universalen des praktischen Handelns. Wie bei der Ästhetik das einzige Gesetz lautete: erreiche den Ausdruck, den du schaffen willst, so hier in der Ethik: Tugend ist Kraft [10]), Laster ist Mangel an Kraft. Die Handlung ist das erste, dann erst kommt die Rechtfertigung durch den Begriff des Guten [11]). Es gibt daher keine absolut wertvollen, giltigen Typen der Handlungen; konstruiert man solche, so ist ihr einziger Wert: eine interessante, aber systematisch völlig belanglose Beobachtung [12]).

Ebensowenig gibt es ein einziges ökonomisches inhaltlich bestimmtes Gesetz [13]). Die Stellung der Ethik zur Ökonomik ist die

[5]) I, 4. [6]) I, 19. [7]) I, 23.
[8]) I, 16. [9]) I, 92. [10]) III, 168.
[11]) III, 31. [12]) III, 34. [13]) III, 258.

gleiche, wie die der Logik zur Ästhetik; die Ethik greift über die Ökonomik über: alle Individuen sind nur Mittel für das moralische Universum [14]).

Ziehen wir kurz das Résumé des Dargestellten. Croce begnügt sich mit einer formalen Begriffsbildung, deren völlige Leerheit er nur dadurch vermeidet, daß er nicht ganz radikal sein Prinzip durchführt, sondern der Wirklichkeit Zugeständnisse macht, die er eigentlich vermeiden müßte. Das Prinzip der reinen Begrifflichkeit läßt ihn nur leere Schemata aufstellen, die das geschichtliche Leben mit beliebigem Inhalte füllt. Einen Übergang oder logischen Zusammenhang zwischen dem theoretischen und praktischen Bewußtsein darzutun, ist ihm nirgends geglückt. Erkennen und Wollen stehen isoliert neben einander.

Die Betrachtung des Systems im Einzelnen liefert interessante Überlegungen und Theorien, bei deren Darstellung das Hauptgewicht auf die „Logik" zu legen ist.

Die „Ästhetik" [15]) und „Logik".

Die theoretische Erkenntnis zerfällt in die beiden Sphären der intuitiv-ästhetischen und logischen Erkenntnis, deren erstere in der bilderzeugenden Phantasie entspringt und individuelle Einzeldinge hervorbringt, während die logische Erkenntnis durch ihre intellektuellen Begriffe universale Beziehungen der Dinge gewährleistet [16]); die Erkenntnissphäre der Logik setzt also die der Ästhetik voraus, das erste Moment der Erkenntnis ist intuitiver Natur [17]). Darum bedarf die Intuition keiner Vormünder und Stützen: der Eindruck eines Mondstrahls, der Umriß eines Landes, ein musikalisches Motiv — das können alles intuitive Tatsachen sein ohne den leisesten Einschlag intellektuellen Reflektierens. Gewiß gibt es in allen diesen Intuitionen Begriffe, aber diese Begriffe haben eben ihren abstrakten Charakter in der Intuition verloren und sind lediglich Elemente dieser Intuition geworden. Die Unterscheidung der Intuition von anscheinend gleichartigen „Vermögen" führt zu ihrer Trennung von der Perzeption, die eine Wirklichkeit konstituiert, während für die Intuition der

---

[14]) III, 300.

[15]) Vgl. auch Porena, „Che cos' è il bello?", 1905. Mailand.

[16]) I, 3. [17]) II, 109.

Wirklichkeitscharakter gleichgiltig ist: jedes Phantasie-Bild ist eine Intuition, für die alles Realität hat und Nichts, denn die Unterscheidung von Realität und Irrealität ist erst das Ergebnis späterer Reflexion. Intuition ist also die undifferenzierte Einheit der Perzeption des Realen und des einfachen Bildes des Möglichen. Durch sie objektivieren wir ohne weiteres unsere Impressionen. Unser Handeln erzeugt erst die Wirklichkeit. Darum ist auch die Zeit-Räumlichkeit nicht die Voraussetzung der Intuition. Sondern es gibt Intuitionen ohne Zeit und raumlos: wie die Färbung des Himmels, ein Ruf des Schmerzes, eine Nuance des Gefühls unabhängig sind von Zeit und Raum [18]); die Intuition des Kunstwerks bezieht sich nicht darauf, sondern auf den individuellen Charakter.

Ist die Intuition so vom Intellektualismus und von der Vermischung mit zeitlich-räumlichen Anordnungsformen getrennt, so muß sie auch von der Verwechslung mit der Sensation bewahrt werden. Nicht die in ihr gegebene formlose Materie ist das Bedeutungsvolle der Intuition, sondern gerade das Form-Beherrschte [19]). Mit der Intuition ist eine geistige Tätigkeit gesetzt, die nicht bloß in der Sensation empfängt oder in der Assoziation verbindet, sondern die Ausdruck ist; „l'attività intuitiva intuisce quanto esprime" [20]). „Intuire è esprimere" [21]). Infolge dieser weiten Fassung der Intuition, die nun alles umfaßt, was sich als wirklich anschaulich darstellt, fällt auch die Kunst in ihre Sphäre [22]). Die Kunst ist die Intuition auf ihrer höchsten Ausbildung. Anderseits fällt aber auch das gewöhnliche Leben in die gleiche intuitive Sphäre. So ist der Unterschied zwischen Kunst und gewöhnlichem Ausdruck nur quantitativ [23]), und es gibt keine scharfe Grenze zwischen Kunst und Nichtkunst. Darum gibt es auch keine Trennung von Form und Inhalt bei den Kunstwerken, keine bestimmten Form-Vorschriften, keine Naturnachahmung. Aber auch keine berechtigten Gefühlswerte [24]), denn die Intuition sollte ja Erkenntnis sein, wenn auch frei von Begriffen. Die Kunst hat darum keinen begrifflich zu formulierenden Inhalt [25]).

Es ist bei diesen Voraussetzungen ganz konsequent, wenn Croce die Theorie der Kunst-Gattungen ablehnt [26]), denn es kann keine

[18]) I, 6 f. [19]) I, 11. [20]) I, 14.
[21]) II, 157. [22]) I, 15. [23]) I, 16.
[24]) I, 21. [25]) I, 31. [26]) I, 42 ff., 133 f.

normativen Wert-Wissenschaften der Intuition geben [27]). Die Wahl der Themata ist völlig gleichgiltig [28]), und unabhängig ist die Kunst von Nützlichkeit, Moral und Wissenschaft [29]).

Die einzige Vorschrift, die dem Künstler gemacht werden kann, besteht im Begriffe des Intuitiven selbst: auszudrücken das, was er eben ausdrücken will, denn ist ein beabsichtigter Ausdruck erreicht, so ist der Gipfel der Intuition erreicht; dieses höchste Intuitive ist die Schönheit: Schönheit ist erreichter Ausdruck [30]).

Die zunächst liegende, ursprünglichste Ausdrucksform ist die Sprache. So zeigt sich die zwanglose Hinüberführung von der Ästhetik zur Linguistik, die sich als eine Wissenschaft herausstellen [31]). Was für die Ästhetik gilt, beherrscht auch die Linguistik: wie die Unmöglichkeit einer normativen Grammatik [32]) usw., denn auch für die Sprache gilt das Prinzip der Ästhetik Croces: sie ist fortwährende Neu-Schöpfung [33]). — — —

Die Ergebnisse dieser Ästhetik sind nicht groß. Von dem abstrakten Grundgedanken gefesselt, müssen ihre Ausführungen die konkrete Fülle der Erscheinungen entbehren.

Noch schlimmer ist es, daß eine logische Fortführung von der Ästhetik zur Logik von Croce nicht nachgewiesen ist. Und in der Tat liegt dies Problem schwierig genug, infolge abstrakter Fassung des Gedankens der Intuition. Da es, seiner Meinung nach, der Philosophie unmöglich ist, das intuitiv Gegebene zu begreifen [34]), so müßte der Philosoph sich überhaupt der Aussagen über alles was mit der Intuition zusammenhängt enthalten — oder aber das, was der Philosoph mit Intuition bezeichnet und für sein System verwertet, ist gar nicht das, was die Wirklichkeit als Intuition darbietet. Figuriert aber einmal die Intuition als Systemfaktor, so müßte auch die Wirklichkeit, um die es sich handelt, als begriffdurchdrungen angesehen werden. Dann erst würde ein logischer Fortschritt überhaupt erst verständlich erscheinen. So aber muß Croce alle Folgerungen ziehen, die aus seinem Prinzip sich ergeben. Es gibt für ihn keine Philosophie der Geschichte und der Natur [34a]). Die Naturwissenschaften sind uneigentliche Wissenschaften, mit willkürlichen Abstraktionen [35]). Die Geometrie beruht

---

27) I, 58. 28) I, 60. 29) I, 61, 137. 30) I, 92.
31) I, 167 ff. 32) I, 173. 33) I, 176. 34) I, 74.
34a) I, 74; II, 273 ff. 35) I, 36; II, 255.

völlig auf Hypothesen [36]). Die Religion wird ebenso als der Erkenntnis dienend hingestellt [37]), aber auch, aus diesem Grunde, als abgelöst durch die Philosophie und somit existenzunberechtigt aufgefaßt [38]).

Auf der ästhetischen Form der Erkenntnis baut sich die logische auf: der Erkenntnis des Einzelnen folgt die Erkenntnis des Einzelnen und Allgemeinen [39]). Die logische Lehre bleibt ebenso leer, wie die ästhetische, von der Wirklichkeit der Begriffswelt. Das einzige Thema dieser Logik ist der „wahre Begriff". Er bildet die einzige logische Kategorie, von der die andern sog. Kategorien eben nur Wortarten sind [40]), deren Systematisierung ebenso sinnlos wäre, wie die Systematisierung der Kunst-Formen. Diese reine Begrifflichkeit ist als solche universal, konkret, transzendental [41]), Gedanke und Vorstellung durchdringen sich in ihm vollständig [42]).

(Offenbar kommt durch dies vorstellungsmäßige Element ein Moment in die Begriffsbildung Croces hinein, das dem Prinzip widerspricht, wie das auch im Anfange der „Logik" selbst zugegeben wird, wo ein Vorstellungs-Element im wahren Begriff geleugnet wird [43]). Dieser Selbst-Widerspruch geht genau parallel dem Widerspruch in der Ästhetik, wo das Intuitive als das Unbegriffliche hingestellt, seine Bewältigung durch das Begreifen aber doch versucht wurde.)

Der reine Begriff bezieht sich auf jede und keine Sache [44]), da es nur diese einzige Form des Begriffs gibt [45]), wenn man ihn vom reinlogischen Standpunkte aus betrachtet. (Aber eben dies reine logische Betrachten ist nicht durchführbar, wie wir das später sehen werden!) Er enthält in seiner Definition drei Momente: Universalität, Partikularität, Singularität [46]).

Der Begriff in Tätigkeit ist das Urteil [47]) und der Schluß — die beiden Formen, durch die der Begriff sich manifestiert [48]) und zwischen denen es keinen prinzipiellen Unterschied gibt [49]).

Aber freilich ist mit dem reinen Begriff nicht auszukommen. Die Vielgestaltigkeit der Begriffe zwingt zur Annahme von mehreren verschiedenen Begriffen [50]): des Guten, Wahren, Nützlichen, Schönen, die zusammen eine Einheit bilden, indem sie sich wechselseitig voraus-

---

36) I, 73; II, 309 f. 37) I, 74. 38) III, 208.
40) II, 164. 41) II, 35. 42) II, 160.
43) II, 16. 44) II, 46. 45) II, 52.
46) II, 62. 47) II, 79. 48) I, 52 f.
49) II, 110. 50) II, 52 ff.

setzen. Im kleinsten Fragment der Realität finden sich alle Grundbegriffe. Von diesen Grundbegriffen gilt dann dasselbe, wie vom Begriff selbst: sie sind universal d. h. das Sichbeziehen auf den reinen Begriff, partikular d. h. in einer bestimmten Verbindung mit einem andern bestimmten Begriff stehend, singular d. h. identisch bleibend in der Universalität und Partikularität. Z. B. die Schönheit ist Geist (Universalität!), theoretischer Geist (Partikularität), intuitiver Geist (Singularität) [51]. Das System der Begriffe darf nicht als Symbol die Linie haben, mit einem Anfang und Ende, sondern von den Begriffen muß jeder der letzte und erste sein können, als Symbol also den Kreis haben [52].

Neben den reinen Begriffen stehen die Pseudo-Begriffe: 1. empirische und 2. abstrakte Begriffe, wie Haus, Katze, Dreieck und freies Wort. Sie haben nur Wert für das Gedächtnis und als Vorbereitung für den wahren Begriff. Der abstrakte Begriff hat keine Individualität, der empirische bezieht sich auf eine bestimmte Sache. Ihre Definition hat — im Unterschiede von den reinen Begriffen — nur zwei Momente: Genus und Spezies [53].

In der Lehre vom Urteil, die wir oben kurz streiften, unterscheidet Croce zunächst das Urteil schlechtweg und das individuelle Urteil. Im ersten besteht eine völlige Identität zwischen Subjekt und Objekt in der Definition [54], im zweiten findet sich ein Vorstellungs-Moment, z. B. Peter ist gut. Die Definition ist also ein analytisches, das individuelle Urteil ein synthetisches Urteil.

Neben den reinen Individual-Urteilen stehen die Individual-Pseudourteile (wie soeben neben den reinen Begriffen die Pseudo-Begriffe standen), die wieder in abstrakte und empirische Pseudo-Urteile zerfallen [55]; die empirischen Urteile klassifizieren, die abstrakten numerieren. Die Vermittlung zwischen den abstrakten Begriffen und den Individual-Urteilen wird von den empirischen Individual-Urteilen geleistet, die das Heterogene zum Homogenen überführen und empirisch-abstrakte Urteile bilden, z. B. diese Kühe sind hundert [56].

Die Differenz zwischen Definitions-Urteil und Individual-Urteil scheint bestehen zu bleiben. Dann aber wäre die Einheit der Welt

---

[51]) II, 58. [52]) II, 59. [53]) II, 62, 113.
[54]) II, 105. [55]) II, 125 ff. [56]) II, 134.

gefährdet und so sucht Croce das Gegensätzliche zu vereinigen [57]). Zwei Wege stehen zunächst offen: entweder die reine Begrifflichkeit als eine fließende zu fassen und das Individuelle als eine Konkretisierung eines Momentes aus diesem Fluß der Momente oder aber die Definitions-Urteile selbst als Individuelles aufzufassen. Am ersten ist Croce durch seine Starrheit der abstrakten Begriffe gehindert. So bleibt ihm nur der zweite Weg: die allgemeinen Urteile sind ja selbst in einer ganz bestimmten Situation der Geschichte abgegeben [58]). Hier ist die logische Begründung der Relativisierung aller allgemeinen Forderungen und der Ablehnung von Wert-Wissenschaften klar. Ist jedes Allgemeines nur zufällig, wie das Einzelne es ist, so kann es ebenso wenig zwingende Macht gewinnen. Es ist Geschichte und zeitlich bedingt [59]). Die Einheit des philosophischen Systems liegt in dem Leben des philosophierenden Individuums [60]), das zeitlich bedingt ist. Aus empirischen und darum geschichtlichen Begriffen und Urteilen bestehen die Naturwissenschaften [61]); der ganze Wahrheits-Gehalt dieser Wissenschaften ist Geschichte [62]). Die Mathematik, auf abstrakten Urteilen aufgebaut, kann ebensowenig Universalität erreichen, denn „der Geist ist kein Aggregat von meßbaren Elementen“ [63]).

Von einem Wert-Urteil findet sich nichts im System Croces, da der Unterschied zwischen Feststellungs- und Wert-Urteilen aufgehoben ist. Jedes faktische Urteil gibt einen Wert, indem es das Beurteilte für einen Teil des Weltalls erklärt [64]); der Ausdruck eines Sein-Sollens oder eines Wunsches ist weder faktisches Urteil noch Wert-Urteil, sondern überhaupt kein Wert.

Gegenüber der Nüchternheit des — noch dazu relativisierten — Wahrheitsgedankens ergibt sich ein reiches System der möglichen Irrtümer [65]), wobei der Irrtum als eine praktische Handlung, nicht als lediglicbe Negativität aufgefaßt wird [66]). Der reine Begriff kann ungehörig verbunden werden 1. mit der reinen Vorstellung und ergibt den Ästhetizismus, 2. mit den empirischen Begriffen und ergibt den Empirismus, 3. mit den abstrakten Begriffen und ergibt den Mathe-

[57]) II, 142 ff. [58]) II, 146.
[59]) II, 214. [60]) II, 337; II, 214.
[61]) II, 229. [62]) II, 242.
[63]) II, 261. [64]) II, 108 f.
[65]) II, 277 ff. [66]) II, 273 ff.

matismus. Oder aber seine Einheit der Vorstellung und Begriffs kann fälschlich geschieden werden und fälschlich verbunden und sich dann ergeben 1. als Begriff durch die Vorstellung, 2. als Vorstellung durch den Begriff, woraus sich 1. der Philosophismus und 2. der Mythologismus entwickelt. — Die Kritiken, zu denen Croce hier in reichem Maße Gelegenheit findet, sind. z. T. vortrefflich, besonders soweit sie sich gegen Hegel [67]) und den Mathematismus [68]) wenden.

„Ökonomik" und „Ethik".

Neben der theoretischen Form der Tätigkeit des Geistes steht die praktische, zerfallend in die Unterabteilungen des ökonomischen und ethischen Handelns. Im Ökonomischen nimmt das Individuum seine eigenen einzelnen Zwecke wahr, im Ethischen realisiert es die über dem Einzelnen stehenden allgemeinen Zwecke [69]).

Die theoretische und praktische Tätigkeit lassen sich wechselseitig auf einander zurückführen [70]). „Ohne Erkenntnis ist Wollen unmöglich; wie die Erkenntnis, so der Wille". Und „um rein theoretisch tätig zu sein, muß man irgendwie praktisch tätig sein: die Energie der reinen Phantasie und des reinen Gedankens erwächst aus der Wurzel des Willens". Anderseits hat der Wille eine theoretische Bedingung: den Wechsel in der Wahrnehmung [71]). (Einer präzisen Formulierung des beiderseitigen Verhältnisses steht die abstrakte Grund-Auffassung Croces entgegen, die hier ebenso störend wirkt, wie wir es oben bei dem Verhältnis der intuitiven zur logischen Sphäre sahen. Ist das Handeln nicht eine Provinz der theoretischen Tätigkeit, sondern etwas irgendwie über diese Hinausgehendes, so ist in der Tat nicht einzusehen, wie die Theorie ein Verhältnis logisch formulieren soll, dessen eine Seite sie selbst bildet.)

Die Bestimmung des Inhaltes des Handelns und Wollens bleibt ebenso leer und unbestimmt, wie die der intuitiven und logischen Erkenntnis: Croce bleibt bei dem abstrakten Begriffe stehen, indem er gerade die völlige Trennung der Abstraktion von den empirischen Fakten und ihren Klassen für die wahre Methodik der Philosophie erklärt [72]). Es ergibt sich sogleich die Ablehnung jeder Beurteilung

---

[67]) II, 296 ff., 337.
[68]) II, 255, 290.
[69]) III, 219.
[70]) III, 23 f., 205.
[71]) III, 28.
[72]) III, 6, 146.

des praktischen Handelns durch die Philosophie [73]). Die Bewertung der Einzel-Handlung wird auf unreflektierte Bestimmung, Freude oder Ähnliches zurückgeführt [74]). Es kann, bei dem abstrakten Prinzip, keine festen Typen und Modelle der Handlungen geben [75]). Man will nur das Unbekannte. Bleibt so der Begriff des Guten inhaltslos, so ist er der jeweiligen Meinung unterworfen, die dem Handeln nachfolgt [76]), während ihr das spontane Tun vorausgeht.

Tugend ist alles was dem formalen Begriff [77]) der Praxis entspricht: kraftvolles Handeln. Laster ist Mangel an Kraft. Lust und Schmerz sind identisch mit Gut und Böse. So gibt es denn für den Philosophen keinen Unterschied zwischen der Magna charta und den Satzungen der Maffia [78]). Das Anerkenntnis der Gemeinschaft reicht zur Moralisierung irgend einer Bestimmung völlig aus: Polygamie ist ebensowenig unmoralisch wie die Menschenfresserei — vorausgesetzt, daß sie anerkannte Institutionen geworden sind [79]).

Wie die Inhaltlichkeit dem moralischen Gesetze fehlt, so auch dem Ökonomischen. Es gibt kein einziges ökonomisches Gesetz [80]). Der Staat ist ein beweglicher Komplex von verschiedenartiger Beziehungen zwischen Individuen [81]).

Feste Natur-Rechte leugnet Croce mit Recht [82]). Den Menschen, der sich außerhalb der Gesellschaft, d. h. der Geschichte befindet, steht kein anderes Recht zu, als dies: als Geist zu existieren. Die Aufzählungen der natürlichen Rechte geben weiter nichts als Inhalt an als dies: daß der Mensch, soweit er Geist ist, das Recht hat, als Geist sich zu entwickeln — also eine bloße Tautologie.

Den Gesetzen fehlt, infolge ihres abstrakten Unterbaus, jedes Pathos der Allgemeingiltigkeit. Nur „der Pedant des Lebens" nimmt sich vor, den Gesetzen gemäß zu handeln, wie „der Pedant der Kunst" sich nach ästhetischen Regeln richtet. Der Mann des Handelns folgt der Initiative seines praktischen Genies [83]). — Gleichwohl braucht man die Gesetze nicht abzuschaffen; denn es präpariert für das synthetische und vollkommene Wollen [84]).

73) III, 98.
74) III, 61.
75) III, 34.
76) III, 31.
77) III, 303 f.
78) III, 333.
79) III, 344.
80) III, 258.
81) III, 332.
82) III, 342 f.
83) III, 348.
84) III, 353.

Eine Kritik des Geschehenen ist in sich zwecklos und nur insofern bedeutungsvoll, als sie selbst eine geschichtliche Handlung ist. „Handlungen beurteilen ist nichts anderes als selbst geschichtlich handeln [85]".

Wir sehen hier wieder die fortwirkende Kraft der logischen Positionen. Wie vorher das Definitions-Urteil schließlich als Individual-Urteil gefaßt werden mußte, die Formulierung der Wahrheit und damit diese selbst relativisiert wurde, so verliert in der Sphäre des Handelns das normative Gesetz alle zwingende Kraft. „Die theoretische und praktische Kritik hat keine andere Aufgabe außer dieser: festzustellen, ob eine geistige Handlung stattgefunden hat und welcher Art sie gewesen ist" [86]. „Was sich ereignet hat, mußte sein" [87]. Caesar und Napoleon sind ebenso notwendig wie die Qualität und das Werden [88].

Das Problem der Willens-Freiheit findet eine scharfsinnige Diskussion [89]. Daß Croce den Menschen nicht für unfrei halten wird, geht schon aus seiner Auffassung der Naturwissenschaften hervor, die er auf den Gesichtspunkt der Nützlichkeit zurückführte. Die historische Situation des Willensaktus ist zwar gegeben, aber diese Handlung in ihrer Reaktion frei, so daß man sie sowohl frei als auch unfrei nennen kann, in ihrer Vereinigung beider Momente. Jeder gesunde Mensch aber ist für seine Handlungen verantwortlich [90].

Den Gegensatz zur freien Handlung bildet einerseits der tote, dumpfe Widerstand des Faktums, das der neuen Schöpfung sich entgegenstellt (ein Gedanke, dessen Heimatsrecht in dieser Handlungs-Philosophie von Croce nicht nachgewiesen ist) und die Willkür, die überlegungslos handelt [91].

Mit Freiheit und Willkür ist das Gleiche bezeichnet, wie mit „Gut" und „Böse". Das Gute ist das einzig Reale. Denn auf dem freien Handeln beruht die sich-fortentwickelnde Existenz der Welt. Auch die Natur verabscheut in ihrem Inneren das Böse; Kampf und Sieg ist in jedem Punkte des universellen Lebens [92].

Letzten Endes folgt aus dieser Entwicklungstheorie, wie ganz logisch!, die Relativisierung der Philosophie: die Wirklichkeit schafft

[85]) III, 62 f. [86]) III, 63.
[87]) III, 67. [88]) II, 142.
[89]) III, 123—129. [90]) III, 134.
[91]) III, 135. [92]) III, 174 f.

immer neue Formen; die Philosophie ist vom Leben abhängig und kann nie zu Ende kommen[93]. „Kein philosophisches System ist definitiv richtig, weil das Leben selbst niemals endgültig ist. Ein philosophisches System löst eine Gruppe von Problemen, die historisch gegeben sind und bereitet die Bedingung für die Stellung anderer Probleme und damit neuer Systeme vor[94]“. — Die Folgerung liegt unmittelbar nahe: daß das Croce'sche System — da es gedruckt vorliegt — antiquiert ist. — — —

Es scheint überflüssig, nun am Schluß noch einmal die prinzipielle Position Croces formulieren und analysieren zu wollen. In den einleitenden Worten über seine Begriffsbildung und in wiederholten Bemerkungen haben wir das Ziel Croces genügend klar formuliert. Es handelt sich bei ihm nur um den formalen Begriff, der den Unterschied des Konkreten an sich hat, bei sich führt. Die Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, sahen wir auch und die Widersprüche, in die sich Croce bei der Philosophie des nicht-logisch zu verstehenden Intuitiven verwickelte und ebenso bei der Formulierung der reinen Begriffe — Widersprüche, wie sie bei Münsterberg z. B. sich ganz analog finden. Es wäre aber nicht richtig, mit ironischem Gehorsam gegen die Relativisierung aller Systematik, wie wir sie bei Croce finden, seine Bücher ad acta zu legen. Seine Philosophie ist der überaus lehrreiche, weil fast völlig konsequente Versuch, eine Philosophie der reinen Begrifflichkeit zu errichten — ein Unternehmen, das freilich (ebenso wie bei Münsterberg) nur durch Zuhilfenahme empirischer Unterscheidungen und Fakten der völligen Leere der Tautologie entgeht.

Die Entwicklungsmöglichkeit wahrhafter Systematik liegt eben nicht in der Richtung jener Tendenz des frühen Fichte, der sich um die Realität nicht kümmerte, sondern in der Gedankenwelt Hegels: im systematisierenden Begriffe, der den Unterschied nicht an sich (Münsterberg, Croce!), sondern in sich enthält. Wobei freilich die nur kategoriale Methode der Fortbewegung durch den Widerspruch durch eine der Wert- und Erscheinungs-Welt angemessene ersetzt werden muß.

[93]) III, 411 f.; III, 179, 300.
[94]) III, 412.

Rezensionen.

Bibliothek der Philosophen. Geleitet von Fritz Mauthner. München, Georg Müller.

I. Immanuel Kant: Briefwechsel in drei Bänden. Herausgegeben von H. E. Fischer. 1. Band XV u. 394 S., geh. 5 Mk.

II. Jacobis Spinozabüchlein nebst Replik und Duplik. Herausgegeben von Fritz Mauthner. XXVII u. 344 S.

III. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. 1. Band (Schopenhauers Werke II). Herausgegeben von Ludwig Berndl, XXX u. 725 S., geh. 6 Mk.

IV. J. G. Fichtes Atheismusstreit, Die Schriften zu —. Herausgegeben von Hans Lindau. XXIX u. 387 S.

V. Agrippa v. Nettesheim: Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungsschrift. 1. Band. Herausgegeben von Fritz Mauthner. LIV u. 322 S.

Ohne Zweifel liegen dieser neuen Bibliothek der Philosophen beachtenswerte Gedanken zugrunde. Sie könnte ihrer Idee nach sich gleichwertig neben die Philosophische Bibliothek des Meinerschen Verlages stellen. Sie kann auch eine Bedeutung für das kulturelle Leben der Gegenwart haben. Das zu untersuchen, ist aber hier nicht meine Sache. Ich habe es vielmehr mit der Bibliothek in concreto zu tun. Ich habe zu untersuchen, inwieweit die Verwirklichung der Aufgaben, die sich diese Bibliothek gesetzt hat, den Anforderungen entspricht, die vom Standpunkt der wissenschaftlichen Philosophie und des Lesers aus an sie zu stellen sind. Und da muß ich denn von vornherein konstatieren, daß sie leider nur in sehr geringem Maße den Hoffnungen entspricht, die man an ihr Erscheinen und an die Versprechungen des Prospektes hatte knüpfen können. So wie die Bibliothek vorliegt, kann sie für wissenschaftliche Zwecke und Arbeiten gar nicht in Betracht kommen, tritt aber anderseits doch zu anspruchsvoll auf, als daß man sie als bloße Unterhaltungsbibliothek belehrenden Charakters ansprechen könnte. Wenn ich mir die Arbeit gemacht habe, — soweit das ohne größere Umstände wie Bücherbeschaffung aus Bibliotheken außerhalb Münchens usw. möglich war — die Genauigkeit der Ausgaben im einzelnen durchzukontrollieren, so ist es vornehmlich in der Hoffnung geschehen, daß diese Arbeit der zukünftigen Entwicklung der Bibliothek zustatten kommt. Ich werde also im Folgenden zeigen, inwiefern die Bibliothek nicht nach einheitlichen Prinzipien durchgeführt ist, insbesondere daß in ihr auch nicht die Prinzipien verwirklicht

sind, die der Verlagsprospekt angibt. Sodann werde ich auf die Mängel der einzelnen Bände eingehen, soweit sie im ersten Teil noch nicht gerügt sind. Hierbei kann ich allerdings keinen Wert darauf legen, eine vollständige Fehlerliste zu liefern, sondern es muß mir genügen, wo sie vorliegen, einige gröbere Verstöße nachzuweisen und die Gesamtdurcharbeitung der Bände den jeweiligen Herausgebern für eine etwaige Neuauflage zu überlassen.

Zunächst also zur allgemeinen Charakteristik. Die Bibliothek soll dem Gelehrten und dem Gebildeten dienen. Offenbar also soll sie geeignet sein als Grundlage für wissenschaftliche Arbeiten zu dienen und außerdem durch ihre besondere Einrichtung auch den Bedürfnissen des nicht gelehrten, gebildeten Lesers entgegenkommen. Hierauf läßt auch der Satz des Prospektes schließen: „Jeder Band wird von einem Fachmann eingeleitet und mit den zum Verständnis notwendigen Anmerkungen versehen." Inwieweit der Ausdruck Fachmann zutrifft, wird sich erst bei der Besprechung der einzelnen Ausgaben beurteilen lassen, hier aber können wir bereits feststellen, daß die zum Verständnis notwendigen Anmerkungen sehr häufig fehlen. Einige Beispiele solcher fehlender Anmerkungen. In dem Bande Kants Briefe kommen natürlich eine große Anzahl von Namen mehr oder minder bekannter Persönlichkeiten vor, mit denen Kant eben seinen Briefwechsel führte. Der Herausgeber hat es nicht für nötig gehalten, uns über diese Personen und ihre Beziehungen zu Kant irgendwelche Aufschlüsse zu geben.*) In demselben Bande ist an einigen Stellen von dem Philanthropin die Rede. Es darf wohl bezweifelt werden, daß heutzutage diese Anstalt noch hinreichend in den Kreisen derer, die auf pädagogischem Gebiet nicht „Fachmann" sind, bekannt ist, als daß nicht eine erläuternde Anmerkung am Platze gewesen wäre. Im Bande Schopenhauer sind zwar nach dem Vorgang von Deußen die fremdsprachlichen Zitate übersetzt, aber Worte wie „Sideroxylin" (S. 36) oder Musivbild, ein Wort, das heute für Mosaikbild gar nicht mehr gebräuchlich ist, sind ohne erläuternde Anmerkungen geblieben. Ich habe hier nur ein paar Worte beliebig herausgegriffen. Jeder aufmerksame Leser wird genug Anmerkungen selbst vermissen.

Jetzt die Gegenseite. „Aller irgendwie überflüssige philologische Ballast wird beiseite gelassen." In Jacobis Spinoza-Büchlein finde ich auf S. 3 folgende Anmerkung: „Ich möchte es nicht unterlassen, bei dieser Gelegenheit auf einen Irrtum der Sophienausgabe von Goethes Briefen hinzuweisen. Da schreibt Goethe an Jacobi (Band VII S. 7), nachdem er Hamann genannt hat: „Gott erhalte ihn noch lange, da uns Nathan entronnen ist. Die Krethi und Plethi sterben nicht aus." Der Herausgeber bemerkt (S. 297), „mit Nathan sei Moses Mendelssohn gemeint. Aber der Brief ist vom Januar 1785 datiert, also 1 Jahr vor Mendelssohns Tode geschrieben. Auch der Inhalt

*) Wie mir aus einer neueren Zeitungsbesprechung bekannt geworden ist, ist dem hier gerügten Mangel am Schluß des dritten Bandes abgeholfen. Bei Einzelausgabe der Bände dürfte dies aber einmal nicht der richtige Weg sein und wäre zweitens ein Hinweis auf diese Erläuterungen am Platze gewesen.

des Briefes läßt mit Sicherheit erkennen, daß die Zeilen vor der Veröffentlichung des Spionzabüchleins geschrieben waren. Gemeint ist mit Nathan offenbar Lessing und bemerkenswert die hohe Einschätzung Hamanns." Nun diese Anmerkung ist gewiß sehr gelehrt, vielleicht ist die Konstatierung sogar sehr nützlich. Nur in dem Buche selbst scheint mir eine solche auf ein anderes Buch bezügliche Fußnote, selbst wenn sie bei Gelegenheit der Erwähnung von der Legende, daß Mendelssohn das Vorbild des Nathan gewesen sei und im Vorwort in der Anmerkung des Herausgebers steht, nichts anderes als überflüssigen philologischen Ballast darzustellen. Oder wenn der Herausgeber zu dem Wort „Anlängen" zwar keine Erklärung gibt, aber bemerkt „Das Wort ist weder bei Grimm, noch bei Adelung gebucht", so kann ich das auch nicht eben für philosophisch bedeutsam halten.

„Dem Wahrheitsdrange und der Ruhesehnsucht kann keine absolute Wahrheit geboten werden, weder durch die Geschichte der Philosophie noch durch philosophische Schriften. Es gibt keine endgültige Philosophie, es gibt nur Philosophen und philosophische Gedanken." Daß das für einen Prospekt den Mund etwas voll nehmen heißt, wird man kaum leugnen können. Auch werden solche skeptischen Gedankengänge wohl die Rechtfertigung für die Aufnahme von Werken wie es Agrippas philosophisch ziemlich wertlosem Buche ist, bilden müssen. Einzig Agrippas völlige Bankerotterklärung aller Wissenschaft, die auf den Verfasser des Wörterbuches der Philosophie offenbar eine gewisse Anziehungskraft ausüben mußte, dürfte diesem sonst nicht übermäßig bedeutenden Geist eine Stelle in dieser Bibliothek neben Kant, Fichte, Schopenhauer verschafft haben und noch dazu unter den ersten fünf herausgegebenen Bänden, also gewissermaßen doch als Aushängeschild.

„Lateinisch geschriebene Bücher sowie die ausländischen werden, wo es angeht, in alten Übersetzungen gebracht werden, weil die Entwicklung der philosophischen Terminologie es kaum vermeiden läßt, in moderne Übersetzungen Gedanken hineinzubringen, die dem Autor fremd waren; auch hoffen wir durch solche Neudrucke älterer, oft sehr seltener Übersetzungen den neuen Bestrebungen nach einer Geschichte der philosophischen Terminologie dienen zu können." Bis jetzt liegt ja nur eine Übersetzung vor, die des Agrippa. Wenn aber in dieser Übersetzung viele Stellen gegen die alte Originalübersetzung stillschweigend verbessert sind, so fragt es sich doch recht sehr, welchen Wert diese Herausgabe auch nur noch als Neudruck einer selten gewordenen Übersetzung hat. Aber prinzipiell darf doch folgende Erwägung nicht außer Acht gelassen werden. Ist wirklich die Entwicklung der philosophischen Terminologie eine bedeutende, so wird der moderne Leser offenbar die ältere Terminologie ganz anders verstehen als sie zu jener Zeit gemeint und verstanden wurde. Es ist also die Hineindeutung von Gedanken durch die alten Übersetzungen offenbar ebensowenig — ich würde sagen viel weniger — zu vermeiden, als durch mit der nötigen Sorgfalt und Sachkenntnis hergestellte neue Übersetzungen. Eventuell lassen sich ja Sinnerläuterungen in Fußnoten geben. Ich verweise auf die Lippssche Übersetzung von Hume.

Ohne jedes allgemeine Prinzip ist die Ausgabe hinsichtlich der Schreibweise verfahren. In den Kantbriefen ist Schreibweise und man kann fast sagen

Ausdrucksweise vollständig modernisiert worden. Alle diese Worte und Wörtchen, die der Sprache jener Zeit und Kants ihren eigenartigen Charakter gaben und heute noch völlig verständlich sind, wie etwa „vor“ statt „für“ oder „fodern“ statt „fordern“ sind verändert worden, warum ist nicht verständlich. Buchstabengetreu sind auch die im Spinozabüchlein wiedergegebenen Schriften nicht. Warum muß eigentlich saget in sagt, scheinet in scheint usw. verändert werden? In der Schopenhauerausgabe dahingegen ist die alte Schreib- und Ausdrucksweise des Originals beibehalten.

Was nun die Prinzipien der Auswahl der herauszugebenden Schriften anlangt, so finden sich darüber eine Menge schöne Worte im Prospekt. Nun ist gar nicht zu leugnen, daß einige dieser Bände wirklich glücklich gewählt sind. Kants Briefe sind derzeit außer der Akademieausgabe die einzige Ausgabe, die den Anspruch auf Vollständigkeit macht. Das Spinozabüchlein ist sonst nicht leicht zugänglich. Was die Schriften zu Fichtes Atheismusstreit betrifft, so haben wir seit kurzem eine gute Ausgabe der wesentlichsten von ihnen herausgegeben von Medikus, immerhin wäre diese Ausgabe zu rechtfertigen, weil sie einerseits eine Anzahl von Schriften berücksichtigt, die wir in jener nicht finden und weil zweitens Ausgaben von Fichtes Schriften überhaupt nicht sehr häufig sind. Anders dagegen steht es mit der Schopenhauerausgabe. Das Bedürfnis für diese ist nicht ersichtlich, da wir neben mehreren guten älteren Ausgaben jetzt gerade wieder eine neue von Deussen besitzen, mit der diese Ausgabe nicht in Konkurrenz treten kann. Besondere Bedenken gegen diesen Band werde ich später noch geltend machen. Vom Agrippa von Nettesheim vollends kann ich nur bedauern, daß er in dieser Bibliotek Aufnahme gefunden hat, denn das philosophische Erträgnis seiner Lektüre ist gleich Null, wenn das Buch auch vielleicht einen kulturhistorischen Wert haben mag, oder auch in besonderem Maße die Persönlichkeit des Agrippa zur Geltung bringt, worüber zu streiten hier keinen Sinn hätte.

Ich werde nun dazu übergehen, die Bände im Einzelnen zu besprechen. Zunächst also die Kantbriefe. Der Herausgeber behauptet im Vorwort, daß seine Ausgabe sämtliche Briefe Kants enthalte. Das ist aber nicht richtig, denn es fehlen die Briefe Nr. 3 vom 10. Aug. 1754, Nr. 143 vom 9. Jan. 1780 und Nr. 279 vom Juli 1787 der Akademieausgabe. Sie sind zwar alle kurz und nicht sonderlich bedeutend, aber sie hätten doch nicht übersehen werden sollen. Der Herausgeber schreibt, er bringe die Briefe wort- wenn auch nicht buchstabengetreu. Am Brief 25 vom 1. März 1763 fehlt das Postskriptum. Desgleichen bei Brief 73 vom 8. Febr. 1778. Da der Herausgeber außer Kants Briefen auch in ausgedehntem Maße die Briefe seiner Partner aufgenommen hat, so hätten die Briefe Nr. 63 von Marcus Herz vom 9. Juli 1771, Nr. 159 von Hartknoch vom 19. Nov. 1787 und der Brief 169 von Reichardt vom 15. Nov. 1782 aufgenommen werden sollen, die zum Verständnis anderer Briefe wesentliches enthalten. Ganz willkürlich ist der Herausgeber bei seiner Schreibweise verfahren. Er kürzt ab, was bei Kant ausgeschrieben ist und schreibt aus, was Kant abgekürzt hat. Er schreibt in ein und demselben Briefe ein paar Zahlen in Buchstaben und ein paar andere in Ziffern, wo Kant sich einer einheitlichen Schreibweise bedient hat. (Siehe z. B. S. 219.) Die Orts-

namen schreibt der Herausgeber in den meisten Fällen aus, einigemal aber läßt er sie auch wieder abgekürzt stehen. Da wäre es doch wirklich besser gewesen, der Herausgeber wäre nicht nur wort-, sondern auch buchstabengetreu verfahren, denn der Vorteil, den die Umänderungen haben könnten, ist nicht einzusehen. Es hätte sich ferner empfohlen, jedem Briefe die Nummer beizusetzen, die er in der Akademieausgabe führt, damit man sich bei Zitierungen, die natürlich auf die Akademieausgabe Bezug nehmen, zurecht finden kann. Weiter wäre es durchaus am Platze gewesen, wenn der Herausgeber sich etwas weitläufiger über die Prinzipien seiner Ausgabe geäußert hätte. So muß man es erst dem Bande selbst entnehmen, daß die Briefe dort, wie auch in der Akademieausgabe chronologisch angeordnet sind, was durchaus nicht selbstverständlich ist. Es fragt sich sehr, ob eine Anordnung nach den Einzelpersönlichkeiten, mit denen der Briefwechsel stattfand, sich nicht auch empfehlen würde. Zum wenigsten wäre es vielleicht angebracht, der Ausgabe ein Register, das die Briefe nach Personen ordnet, beizugeben. Der Herausgeber äußert sich überhaupt nicht darüber, was wir etwa noch von dem letzten der drei projektierten Bände an Registern und Erläuterungen zu erwarten haben. Diesem ersten fehlt jede Art Register.

Was den zweiten Band betrifft, so habe ich mir leider nicht ohne weiteres zu allen hier herausgegebenen Schriften die Originaldrucke verschaffen können. Ich habe aber gefunden, daß der Herausgeber mit der IV. Schrift, z. B. Jacobis Duplik, ziemlich willkürlich umgegangen ist. Es fehlen unter anderem das Motto und der lateinische Schluß des Vorberichtes aus Hobbes, es sind eine Anzahl im Original ausgeschriebener Zahlen hier durch Ziffern ersetzt. Es sind Worte verändert, es findet sich z. B. Erstens statt erstlich, Lessing statt Lessingen. Wir finden hie und da etwas ausgelassen, so auf Seite 261 eine Anmerkung, zuweilen auch nur einzelne Worte. Auch in der ersten Schrift, den Kapiteln aus Mendelssohns Morgenstunden finden sich einige solche Mängel. Aber wenn auch alle diese Kleinigkeiten nicht von Belang sind und man fragen könnte, warum ich es für nötig halte, sie zu rügen, so kann ich doch gegenfragen, wozu diese Änderungen? Sind sie absichtlich erfolgt, so hätte es eines Hinweises bedurft und sind sie unabsichtlich, so sind sie ein Zeichen mangelnder Sorgfalt. Ebenso verhält es sich mit den Sperrungen des Originals, die in dieser Ausgabe durch Kursivdruck gekennzeichnet sind. Es finden sich eine ganze Anzahl von Sperrungen im Original, die hier nicht kenntlich gemacht sind. Der Herausgeber hat es hie und da unterlassen, hinzuzusetzen, wann eine Übersetzung von ihm herrührt. Besonders unangenehm bemerkbar macht sich in diesem Bande das Fehlen der Originalpaginierung, weil in einem späteren Bande (vgl. Bd. IV S. 142, Anm.) einmal auf eine der hier herausgegebenen Schriften Bezug genommen wird, die aber mit Originalpaginierung zitiert wird, so daß es nicht möglich ist, diese Stelle in dem vorliegenden Bande nachzuschlagen. Als ein Vorzug dieses Bandes verdient erwähnt zu werden, daß er ein alphabetisches Register enthält, das mancherlei nützliche Verweisungen enthält.

Es kommt jetzt Band III Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Hier ist am Texte selbst nur wenig zu bemängeln. Der Herausgeber

hatte ja auch nur nötig, den Text glatt abzudrucken. Um so erstaunlicher ist es, daß es möglich war, daß einige Worte, die in der abgedruckten ersten Ausgabe gar nicht darin stehen, wohl aber in der dritten, sich im Texte finden, nämlich auf Seite 13, 7./6. Zeile von unten die Worte: „d. h. empfunden". Da ich mich bei diesem Bande mit einigen Stichproben begnügt habe, weiß ich nicht, ob dies der einzige Fehler dieser Art ist oder ob sich bei genauerer Durchsicht noch mehr derartiger Versehen herausstellen würden, deren Auftreten eigentlich auch in einem einzigen Fall nicht recht erklärlich ist, wenn dem Herausgeber bei seiner Arbeit eine Originalausgabe der ersten Auflage vorgelegen hat. Man wird aber nicht umhin können prinzipiell gewisse Bedenken dagegen geltend zu machen, daß in dieser Bibliothek der Text der ersten, statt des Textes der dritten Auflage abgedruckt ist. Es ist gewiß zu begrüßen, daß auch von der ersten Auflage des Schopenhauerschen Werkes eine Neuausgabe veranstaltet wird, aber diese hätte in einer Ausgabe von Schopenhauers Werken nur eine Stelle neben einer Ausgabe der dritten Auflage. In dieser Bibliothek ist sie ganz verfehlt. Denn offenbar enthält die dritte Auflage Veränderungen, die nicht unwichtig sind und die Aufgabe dieser Bibliothek, dem Bedürfnis weiter Kreise zu dienen, schließt die andere in sich, die Schopenhauersche Philosophie in der Form zur Geltung zu bringen, in der er selbst sie verbreitet zu sehen wünschte. Andererseits ist es auch die dritte Auflage, nach der allgemein zitiert wird und die daher dem Besitzer einer Schopenhauerausgabe unentbehrlich ist. Die Herausgabe dieser ersten Auflage wäre am besten als ein selbständiges Buch erfolgt, unabhängig von irgend einer Gesamtausgabe der Schopenhauerschen Werke und würde sich für einen bibliophilen Druck sehr empfehlen. Ferner wäre es bei dem Neudruck älterer Bücher dringend zu wünschen, daß die Anordnung des Satzes mit derjenigen des Originals genau übereinstimmend gehalten wird. Wenn das durchaus nicht angängig ist, müßte natürlich die Originalpaginierung angegeben sein, die hier, wie ja in den anderen Bänden auch fehlt. Nachdem aber die erste Auflage hier einmal als Textgrundlage gewählt worden ist, hätten vernünftigerweise sogar zwei Paginierungen, die der ersten und die der dritten angegeben werden sollen. Sehr zu bezweifeln ist es, ob es bei einer Ausgabe von Schopenhauers Werken angebracht war, mit diesem Werke anfangen, da Schopenhauer selbst ausdrücklich andere seiner Schriften als unerläßliche Voraussetzung für das Verständnis seines Hauptwerkes bezeichnet. An einigen Stellen hat der Herausgeber die Übersetzung eines fremdsprachlichen Zitats vergessen, so auf S. 250 unten und auf S. 655 (387, 2). Was den Anhang betrifft, so ist es natürlich schwierig, über die Sorgfalt, mit der er hergestellt worden ist, zu urteilen, da die Abweichungen „unter Weglassung unbeträchtlicher Einzelheiten" vermerkt worden sind, und es schwer ist, darüber zu rechten, was als unbeträchtliche Einzelheit anzusehen wäre. Man könnte höchstens zeigen, daß der Herausgeber in der Wertung der Beträchtlichkeit der Abweichungen mit sehr verschiedenen Maßstäben mißt. Bei solchen Anhängen muß man aber die wirklich sehr erhebliche Mühseligkeit und Schwierigkeit der Kollationierungsarbeiten in Betracht ziehen und darf keine Splitterrichterei treiben. Finden sich doch in diesen Anhängen z. B. auch in

der Deussenschen Ausgabe eine Anzahl von Fehlern, obgleich doch anzunehmen ist, daß auf die Deussensche Ausgabe ungleich mehr Zeit und größere Mittel verwandt worden sind.

Ich komme jetzt zum vierten Bande, den Schriften zum Atheismusstreit. Es ist der einzige Band, der wenigstens bei zwei Aufsätzen die Originalpaginierung bringt. Für völlig unstatthaft muß es angesehen werden, daß der Herausgeber eine Konjektur von I. H. Fichte am Texte der Schrift „Über den Grund unseres Glaubens..." aufnimmt, deren Berechtigung durchaus nicht erwiesen ist, die den Sinn geradezu umkehrt, ohne daß er sie als Konjektur irgendwie kenntlich macht (S. 23 Z. 9 v. u. [un]zureichenden). Auch dieser Herausgeber ist nicht sorgfältig genug mit der Bezeichnung derjenigen Anmerkungen, die von ihm selbst herrühren (s. S. 37, S. 153). Was „Das Schreiben eines Vaters..." betrifft, so habe ich es im Original nicht einsehen können, mit dem Abdruck in Fichtes Leben und Briefwechsel stimmt es nicht genau überein. Ganz merkwürdig müssen die Dinge auch mit Nr. X „Jacobi an Fichte" liegen. Auch hier war mir das Original leider nicht zugänglich. Der Herausgeber hat aber hinzugesetzt: Abgedr. in Jacobis Werken Bd. 3 (1816) S. 1 ff. Diese habe ich nun verglichen und da finden sich denn ganz beträchtliche Abweichungen. So ist z. B. gleich das Motto: „Wodurch gibt sich der Genius kund?..." nicht von Goethe wie unser Herausgeber schreibt, sondern von Schiller (!), wie ich auch bei Jacobi ganz richtig gefunden habe. Schiller und Goethe sind ja aber offenbar für den Herausgeber zwei Größen, die man ohne Beeinträchtigung ihres Ruhmes für einander setzen kann! Es fehlt sodann der bei Jacobi abgedruckte Vorbericht von S. 1—8 und es finden sich eine ganze Anzahl nicht unbedeutender Abweichungen, auf die der Herausgeber zum Mindesten hätte aufmerksam machen müssen. Denn wenn auch offenbar anzunehmen ist, daß der Herausgeber mit seiner Lesart dem Originaldruck gefolgt ist, so wäre es andererseits doch auch seine Aufgabe gewesen, die Abänderungen zu berücksichtigen, die Jacobi für die Gesamtausgabe seiner Werke vorgenommen hat. Z. B. ist der Text auf S. 14/15 in Jacobis Werken ganz anders als der hier auf S. 162 f. abgedruckte. Hervorzuheben wären an dieser Ausgabe eine Anzahl guter Erläuterungen und ein alphabetisches Register, das entschieden noch ausführlicher ist, als dasjenige des zweiten Bandes dieser Bibliothek.

Ich komme jetzt zu dem letzten der zu besprechenden Bände, dem Agrippa von Nettesheim. Ich habe schon einige Male darauf hingewiesen, daß ich ihn in dieser Bibliothek für völlig deplaziert halte. Bei jedem, der die sicherlich nicht schlecht geschriebenen Einleitungen Mauthners zu diesem Bande liest, wird sich dieser Eindruck verstärken. Mit Recht kann man hier das französische Sprichwort anwenden: Qui s'excuse, s'accuse. Ich will mich dabei nicht lange aufhalten. Auf eine Anmerkung sehe ich mich aber doch genötigt die Aufmerksamkeit meiner Leser zu richten. Der Herausgeber schreibt: „Ich wage es, hier und im Folgenden einige Sätze fortzulassen, die unserer prüden Sprache nicht geläufig sind. Agrippa schrieb die überaus deutliche Sprache des sechzehnten Jahrhunderts und war — was man auch sonst gegen ihn sagen mag — ein Schriftsteller von reinlicher Phantasie;

ich möchte Lesern von unreinlicher Phantasie nicht gern gefällig sein." Welcher Ton für eine „philosophische" Bibliothek! Auf welche Stufe stellt der Herausgeber mit dieser Äußerung seine Leser und wie haben wir eine Bibliothek zu beurteilen, die mit solchen Lesern rechnet?

Immerhin möchte ich nicht unterlassen, zum Schluß nochmals darauf hinzuweisen, daß ihrer Idee nach diese Bibliothek eine begrüßenswerte Erscheinung ist, deren Wert nur durch die „Fachmänner", die die einzelnen Ausgaben besorgt haben, wesentlich beeinträchtigt ist. Ich bin der letzte, der den Nachweis der akademischen Bildung für wissenschaftliche Arbeiten für unerläßlich hält oder der ausschließlichen Berücksichtigung der Universitätsgelehrten bei wissenschaftlichen Veranstaltungen das Wort redet; hier hat aber das akademische Element vielleicht einmal ausnahmsweise zu wenig Berücksichtigung gefunden, und es würde sich für den Verlag empfehlen, wenn er Anlaß nähme, sich von den Fähigkeiten seiner Autoren als Herausgeber philosophischer Werke — sie mögen sonst immerhin Beachtliches zu leisten imstande sein — zu überzeugen, wenn er ihnen die Besorgung eines Bandes dieser Bibliothek überträgt. Werner Bloch-München.

Rudolf Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion. 3. umgearbeitete Auflage. Leipzig, Veit & Co., 1912. (422 S.)

Die 3. Auflage in 10 Jahren — das ist für ein schweres religions-philosophisches Werk in unserer angeblich so religionsfeindlichen Zeit sehr viel! Gerade dieses Buch Euckens ist berühmt geworden, eine ganze Literatur hat sich daran angeschlossen — es hat energisch eingewirkt auf die neu entstehende Bewegung zur Religion. Das neueste Buch „Können wir noch Christen sein?" schließt sich vielfach an die grundlegenden Ideen des Hauptwerkes an. Auf den Inhalt desselben einzugehen, erübrigt sich bei der dritten Auflage. Diese ist in allen Teilen auf Ausdruck und Fassung des Gedankens hin durchgearbeitet und verbessert; die ganze Darstellung ist knapper und klarer geworden. Auf die Gestaltung des religiösen Lebens ist ausführlicher eingegangen: die Endabschnitte der prinzipiellen Erörterung sind vollständig umgewandelt worden. Das Kapitel „Das Christentum und die Gegenwart" ist dadurch besonders wichtig geworden. Das Werk gehört zu den entscheidenden Erscheinungen der gegenwärtigen Philosophie. Otto Braun.

Ludwig Rieß, Historik. Ein Organon geschichtlichen Denkens und Forschens. Bd. I. Berlin u. Leipzig, G. J. Göschen, 1912. (XII u. 390 S.) 7,50 M.

Im Anschluß an Gervinus, Droysen und W. v. Humboldt unternimmt Rieß es, in systematischem Aufbau eine Historik zu entwerfen. In Kritiken von Fachmännern ist dem Buche ziemlich übel mitgespielt worden — als Philosoph stehe ich der Arbeit freundlicher gegenüber. Man merkt überall, daß Rieß sich lange und eingehend mit den Problemen beschäftigt hat und daß er die Dinge so vorträgt, wie es seiner Eigenart entspricht. Für den anders gearteten Leser ist es dabei nicht immer leicht, den Zugang zu seinen Erörterungen zu finden oder den Zusammenhang zu sehen. Mir scheint der

Wert des Buches auch nicht in den verschiedenen Definitionen zu liegen, sondern in dem Reichtum der Gesichtspunkte, in den vielfach anregenden Einzeluntersuchungen und ihrem systematischen Aufbau. Das erste Buch (1—92) handelt vom „Prinzip der Geschichtswissenschaft", in 6 Kapiteln! Begriff der geschichtlichen Betrachtung, historische Fragestellung, historische Auffassung und Reich der Zwecke, historischer Sinn, Grenzgebiet der Geschichtswissenschaft und der modernen Ethnographie, Geschichtswissenschaft und Soziologie. Rieß scheint mir vielfach Sympathien für Hegel und Ranke zu haben, jedenfalls bekämpft er jeden Positivismus, Naturalismus, Rassenromantizismus (Chamberlain). Er definiert: „Historik ist die produktive Ausprägung der allgemeinen Gedanken, die in den mustergültigen geschichtlichen Betrachtungen übereinstimmend als Ausgangspunkt oder Zielpunkt der Forschung unmittelbar vorausgesetzt werden". So recht etwas denken kann ich mir dabei nicht — „produktive Ausprägung"? Warum nicht einfach „Entwicklung" oder „Darstellung"? Und „allgemeine Gedanken"? Rieß selbst spricht später durchaus nicht nur von Gedanken, sondern von Lebenstypen, freien Vereinigungen der Menschen usw. Und ein subjektivistischer Standpunkt, der all das nur als Gedanken im Bewußtsein des Ich kennt, wird doch sonst nicht ausgesprochen? Was Rieß meint, läßt sich wohl am besten durch „Phänomenologie des historischen Bewußtseins und der historischen Wirklichkeit" wiedergeben. „Geschichtliche Betrachtung", definiert dann Rieß weiter, „ist die Auffassung eines als Einheit begriffenen Gegenstandes der Erfahrungswelt mittels des Kausalnexus seiner sich nicht regelmäßig wiederholenden wesentlichen Veränderungen". Klar ist das gerade nicht, und es wird auch durch die anschließenden Erläuterungen nicht klarer. Eigentlich läßt sich gegen jeden Teil der Definition etwas sagen. Z. B. ist durchaus nicht nur die kausale Betrachtung in der Geschichte vorhanden, sondern auch die teleologische, und die Werte und Bewertungen spielen die größte Rolle. Aber, wie gesagt, der Wert dieses Buches liegt auch nicht in den Definitionen. Daß die geschichtliche Betrachtung eine eigentümliche Denkfunktion neben anderen ist, ist wohl richtig. Im übrigen erscheint mir Bernheims Definition von Geschichte trotz Rieß' energischer Ablehnung durchaus brauchbar.

Der „systematische Teil" bringt im 2. Buch „Typen individuellen Lebens in der historischen Wirklichkeit" und im 3. „Systematische Übersicht historischer Erscheinungen". An Dilthey fühlt man sich erinnert und seine Forderung einer beschreibenden Psychologie als Grundlage der Geschichtswissenschaft, ja, an seinen Gedanken einer „Kritik der historischen Vernunft". Naturell, Temperament, Affekte, Gedächtnis, Phantasie, intellektuelle Begabung, religiöse Seelenvorgänge, moralisches Verhalten, Charakter, Persönlichkeit werden abgehandelt, stets an Hand von Beispielen aus Geschichte und Geschichtsschreibung. Das 3. Buch bespricht die verschiedenen „freien Vereinigungen", die auf persönliche Antipathie und Sympathie gegründeten, die auf gesellschaftliche Formen beruhenden, auf idealen Bestrebungen gegründeten usw. Auch „Mode und Zeitgeist" werden erörtert. Die Paragraphen über die „historischen Ideen" sind besonders erfreulich, obgleich auch da

die Definition nicht sehr klar ist: Ideen sind die in den Gemütern der Menschen wirksamen Ursachen der durch außergewöhnlich starke Kraftäußerungen wahrnehmbaren Umlagerungen der gemeinsamen Interessen mit Beziehung auf eine als wirklich vorgestellte, sich nicht regelmäßig wiederholende, wesentliche Veränderung (352). Ich halte die Beschreibung auf der folgenden Seite für viel praktischer: eine historische Idee ist ein gewollter Zweckzusammenhang, der in einer bestimmten Lage noch nicht vollkommen durchgesetzt ist und von den Zeitgenossen als ein Bedürfnis empfunden wird, zu dessen Befriedigung sie Änderungen in den gültigen Zusammenhängen herbeizuführen bestrebt sind. Sehr richtig sind dann auch die Bemerkungen: „In den Hoffnungen und Befürchtungen, die sich an große Begebenheiten und historische Ideen anknüpfen, liegen Imponderabilien, die über den unmittelbaren Kausalzusammenhang hinausreichen und mit zu dem Leben historischer Ideen gehören" (360). „Wahrhaft ausschlaggebend kann in den freien Gemeinschaften der Menschen . . . nur das Zusammenwirken einer „Eminenz" mit den sich ihr anschließenden Massenbestrebungen sein" (364). Der noch ausstehende 2. Band wird mehr Gelegenheit bieten, auf die geschichtsphilosophischen Gedanken einzugehen. Otto Braun.

Karl Lamprecht, Einführung in das historische Denken. (Ordentliche Veröffentlichung der Pädagogischen Literatur-Gesellschaft Neue Bahnen.) Mit 36 Abbildungen. Leipzig, R. Voigtländer, 1912. (164 S.)

„Einführung in mein historisches Denken" hätte Lamprecht sein Buch passender nennen können — bei der starken Eigenart des Verfassers konnte es ja nicht anders kommen, als daß er seine Auffassungen vom Geschichtsverlauf vorträgt. Damit sind die Grenzen der Untersuchung bezeichnet. Trotzdem behält die Arbeit Wert, weil eben Lamprecht etwas Bedeutendes über diese Dinge von sich aus zu sagen hat. Der erste Teil schildert „Die Entwicklung des historischen Sinns in Deutschland", recht interessant, nur ein wenig zu summarisch und über die Dinge hinweg. Dann folgt „Das geschichtliche Denken der Gegenwart". Lamprecht zeigt an Hand einiger Quellenberichte und der Entwicklung der bildenden Kunst, wie verschieden die geistige Lage zu verschiedenen Zeiten gewesen ist, er leitet daraus seine Periodisierung der Geschichte nach Kulturzeitaltern ab, weist den „Normalverlauf" als für alle Völker geltend nach und schildert endlich Grunderscheinungen und Abwandlungsvorgänge. Alles das ist interessant und wertvoll — viel Neues bringt es uns aber nicht. Otto Braun.

Aimé Puech, Les Apologistes grecs du IIe Siècle de notre ère. 1 vol. in-8⁰; Paris, Hachette; VII—344 p.

Ce livre a principalement pour objet de traiter des rapports entre la philosophie grecque et la théologie chrétienne naissante qui s'élabore dans les oeuvres des apologistes du IIe Siècle. Il le fait avec beaucoup de tact et de goût; les portraits moraux et intellectuels de Justin, de Tatièn et d'Athénagore sont délicatement nuancés, et permettent de saisir sur le vif les raisons personnelles qui ont dicté à chaque auteur son attitude à l'égard de la philo-

sophie; Justin, esprit médiocre et caractère naïf, reste, après sa conversion, attaché au platonisme, dans lequel il découvre des ressemblances avec le christianisme; Tatièn, plus savant, mais d'un caractère plus entier et d'une nature fougueuse, refuse tout compromis avec la philosophie, tandis qu'Athénagore a assez de sagesse et de mesure pour établir un équilibre stable entre la raison et la foi.

La question précise que se pose M. Puech est fort difficile à résoudre. Il s'agit de discerner dans quelle proportion et de quelle façon les apologistes se sont servis de la philosophie d'une façon consciente et voulue pour constituer leur système. Les apologistes du IIe Siècle sont presque tous des païens convertis qui avaient reçu une éducation philosophique plus ou moins profonde et dont certains, comme Justin, gardent un culte pour la philosophie hellènique. Donc, lorsque l'on rencontre dans leur doctrine une opinion d'un philosophe païen, on doit se poser les trois questions suivantes: Cette opinion a-t-elle été empruntée d'une façon consciente? Ou bien est-elle le résultat d'une suggestion inconsciente dérivant de la première éducation de l'auteur? Ou encore fait-elle partie des banalités courantées, communes à tous les cercles cultivées de l'époque? Faute de se poser ces questions, on apprécie fort mal la valeur exacte qu'avaient pour les apologistes les doctrines philosophiques; on est notamment tenté de les faire beaucoup plus philosophes qu'ils ne sont, et, par contraste avec la première littérature chrétienne, de les considérer comme des espèces de rationalistes. Pour les avoir résolues avec beaucoup de subtilité et grâce à une familiarité intime avec leurs oeuvres, M. Puech en a une opinion assez différente. A un moment où le dogme théologique n'existait pas encore, les apologistes ont sans doute fait appel à des notions philosophiques pour se faire leurs opinions, mais avec une telle prudence et en intégrant si bien ces notions avec la vie chrétienne qu'on ne peut les soupçonner de plus que d'avoir voulu une religion ample et éclairée. Les doctrines philosophiques que nous trouvons consciemment acceptées se reduisent à peu de choses. La formule du monothéisme chez Aristide dérive du stoïcisme et du platonisme; et il admet que la raison, par ses notions communes, atteint la connaissance de l'existence de Dieu et de quelques-uns de ses attributs. Mais Justin qui accepta aussi la théorie des notions communes, tente une explication qui concilie les connaissances religieuses de certains païens tels qu'un Socrate ou un Platon avec la nécessité de la révélation chrétienne pour le salut. Il résout la question au moyen de la théorie des degrès de révélation: le Verbe s'est révélé très partiellement aux païens, et peu ont été capables d'user de cette révélation; il s'est révélé plus complètement aux prophètes hébreux, et totalement dans le Verbe incarné. Athénagore de même admet que sous l'influence de l'esprit divin, Platon a pu parvenir jusqu'à l'idée de la Trinité. La plupart des autres apologistes beaucoup plus hostiles à la culture grecque expliquent cependant d'une façon tout autre l'existence d'un monothéisme païen: par des emprunts faits à Moïse, dont l'un d'eux, l'auteur de la Cohortatio essaye gauchement de démontrer la possibilité historique. Mais cette double théorie met les apologistes à l'aise pour reprendre leur bien chez les philosophes.

M. Puech compare la situation des apologistes chrétiens par rapport à la culture grecque à celle des apologistes juifs d'Alexandrie vers le début de l'ère chrétienne. Ce rapprochement ne paraît pas tout à fait heureux. Philon accepte totalement et sans arrière pensée la philosophie grecque tout entière; l'idée qu'il y a à chercher une conciliation entre elle et le judaïsme ou qu'il y a entre eux deux une opposition ne lui est jamais venue à l'esprit. Peut-être aurait-il au contraire convenu d'insister sur une ressemblance indiquée seulement une fois (p. 249) entre l'esprit de l'apologétique chrétienne et les nouvelles tendances que manifeste, dès le IIe Siècle, la pensée païenne. Ce qu'il y a de commun entre elles, c'est l'interprétation religieuse des dogmes philosophiques; c'est la satisfaction du besoin religieux qui, à partir de cette époque devient chez tous, païens et chrétiens, le criterium du vrai et du faux.

Bordeaux. Emile Bréhier.

Paul Archambault, Stuart Mill, 1. vol. des Grands Philosophes. Paris, Michaud, 222 p., 2 Fr.; in-12⁰.

J.-B. Séverac. Condorcet, id. ibid., 223 p.

Chacun de ces deux volumes contient, comme ceux de la même collection: 1. une courte biographie, et une analyse du système; 2. des extraits. Ces petits livres seront fort utiles aux étudiants; M. Séverac, notamment, a eu l'idée d'introduire, à côté de larges extraits du livre sur les Progrès de l'Esprit Humain, des textes beaucoup moins connus et pleins d'intérêt sur l'organisation de l'instruction publique. Emile Bréhier.

G. Sortais, Histoire de la philosophie ancienne, 1 vol. in-8⁰. Paris, Lethielleux, XVIII—527 p.

Ce manuel qui conduit l'histoire de la philosophie jusqu'à la fin de la Renaissance a l'originalité de ne consacrer que 88 pages à la période grecque, tandis que 150 pages sont consacrées à la scolastique, et 200 pages à la seule philosophie de la Renaissance. Chaque époque est partagée en périodes, et l'étude de chacune des périodes est suivie d'une bibliographie. De plus la fin du volume comprend un complément bibliographique, une table analytique des matières, et un index des auteurs cités à titre bibliographique.

L'exposé contient malheureusement bien des inexactitudes, qu'il serait fastidieux de relever toutes; citons en quelques unes: l'opposition entre l'épicurisme et le stoïcisme (p. 51) est incorrecte; il n'est plus permis de considérer le gnosticisme (p. 91) comme une hérésie chrétienne. Qu'est-ce que les éons dans le stoïcisme (p. 64)? Où l'auteur a-t-il vu que les Stoiciens faisaient rentrer la psychologie dans la logique (p. 65)? La bibliographie, qui est copieuse, est également incommode, parce qu'elle est, sur le même sujet, divisée en deux parties dont la seconde est renvoyée à la fin du volume; et l'on ne voit pas quelles raisons ont pu conduire l'auteur à placer un ouvrage dans l'une plutôt que dans l'autre. De plus elle n'est pas faite avec assez de soin; elle n'indique souvent que d'anciennes éditions; la date de l'ouvrage manque très fréquemment; et il arrive (p. 84, l. 13 et 20) que le même ouvrage est

cité deux fois sous deux noms différents. Malgré ces trop nombreux défauts, nous devons mentionner l'utilité de la dernière partie sur la philosophie de la Renaissance.

Bordeaux. Emile Bréhier.

Albert Dufourcq, Histoire de l'Eglise du XIe au XVIIIe Siècle. Tome VI (1049 à 1300). Paris, Bloud, 1911, 1 vol. in-12.

Ce volume, déjà arrivé à sa troisième édition, doit être mentionné pour les exposés très substantiels et très originaux qu'il donne chemin faisant de la pensée chrétienne (pp. 130—153; p. 279—292; p. 329—381). La culture philosophique du moyen âge se rattache, on l'a trop souvent oublié, non seulement à Aristote, mais aux oeuvres de Saint-Augustin et au néoplatonisme connu surtout par le commentaire de Macrobe sur le songe de Scipion. M. Dufourcq a bien fait ressortir, dans les trois périodes qu'il étudie (Anselme et Abélard; la réaction contre la dialectique et la fondation de l'Université de Paris; Thomas et Bonaventure) l'existence d'une double tradition aristotélicienne et augustinienne; mais la seconde n'arrive pas comme la première a des formules définitives, ce qui explique qu'elle ait échappé à l'attention de l'historien. Enfin, M. Dufourcq s'appuyant surtout sur les beaux travaux de M. Duhem, a insisté sur la valeur, au point de vue de l'histoire des sciences, des travaux d'un Jordan et d'un Roger Bacon.

Bordeaux. Emile Bréhier.

David Hume, Oeuvres philosophiques choisies, traduites par Maxime David. 2 vol. Paris, Alcan, 1912; in-8⁰.

Cette excellente traduction de l'Essai sur l'Entendement humain, des Dialogues sur la Religion naturelle, du Traité de la Nature Humaine, est précédée d'une intéressante préface de M. Lévy-Bruhl. Il fait bien ressortir que Hume n'a fait que suivre la méthode de beaucoup de ses contemporains, en se réclamant du nom de Newton; mais il a été aussi le premier à poser le problème critique que n'avaient conçu ni Locke, ni Berkeley. Il fait voir, chez lui, les semences des théories biologiques de l'adaptation au milieu, appliquées à la question de l'origine des principes mentaux. En revanche, c'est avec beaucoup de raison qu'il montre que les pragmatistes ne sauraient se réclamer de cet esprit si ferme dans sa conception de la vérité scientifique.

Bordeaux. Emile Bréhier.

Victor Brochard, Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne. 1 vol. in-8⁰; Félix Alcan; XXVIII—560 p., 10 Fr.

Grâce aux soins de M. Delbos, ont été rassemblées, dans ce volume quatorze études de philosophie ancienne et dix études de philosophie moderne de V. Brochard; les lecteurs de cette revue connaissent déjà deux d'entre elles; Protagoras et Démocrite (Archiv II, 1889); La logique des Stoiciens (Archiv V); cette dernière est complètée par un nouvel article inédit

portant le même titre et qui en renforcent les conclusions. Les autres articles etaient épars dans l'Année philosophique, la Revue de Métaphysique et de Morale, la Revue philosophique. Tous ces articles sont de première valeur et il nous est malheureusement impossible de les analyser tous. Citons au moins le bel article sur les Mythes de Platon qui fait si bien comprendre la signification sérieuse que Platon y attachait, la profonde interprétation du Parménide et du Sophiste qui montre le lien intime de ces deux dialogues, l'étude sur les Lois de Platon et la théorie des Idées qui relève les traces de la théorie des Idées dans le dernier dialogue de Platon; ces articles feront connaître au public, ce qu'aucun de ses élèves n'ignorait, la maîtrise que Brochard avait acquise dans l'exégèse du platonisme. Enfin il ne faut pas omettre les derniers articles sur la Morale ancienne et la morale moderne et sur la Morale éclectique, où il a cherché, dans un retour aux morales eudémonistes de l'antiquité, une solution du problème moral.

Bordeaux. Emile Bréhier.

Eugène Dupreél, Le rapport social. Paris, Alcan. 1 vol. in-8°, 1912, 5 Fr.; IV—301 p.

„Proposer une notion générale qui soit un bon instrument pour les recherches de sociologie et qui ne soit que cela, c'est le but de cet ouvrage.“ (p. III.)

Livre I: On ne pourra résoudre définitivement les questions de la possibilité, de l'autonomie, de l'unité des sciences sociales que lorsque l'on aura défini leur objet, et fixé les caractères propres et essentiels du fait social. On ne peut le définir ni en partant d'une notion préconçue de la science, ni par une définition provisoire dont on ignore le rapport avec la réalité. Tout fait social implique à la fois des faits internes (sentiments, idées, volitions) et des faits externes biologiques et physiques (actions). Le rapport social entre deux individus consiste dans la dépendance entre les sentiments et actions de l'un et les sentiments et actions de l'autre: cette définition plus générale que toutes celles qui ont été proposées (l'imitation, et la contrainte, par exemple sont seulement des espèces du rapport social) a l'avantage de ne rien préjuger sur la nature intime de la société, ni sur celle des relations entre les deux éléments hétérogènes, psychologique et physique qui entrent dans le fait social.

Elle s'applique aussi bien aux rapports momentanés (comme celui de vendeur à acheteur) qu'aux rapports permanents (celui d'époux à épouse). Enfin une revue des diverses sciences sociales montre que leurs objets rentrent bien dans le cadre défini. Le droit d'abord: le droit de propriété est un rapport entre le propriétaire et l'ensemble des autres membres de la société; les droits civils, le droit pénal consistent en de pareils rapports; mais au lieu d'envisager un rapport social dans son universalité, le juriste définit le minimum d'actes et de sentiments nécessaire à le créer. L'auteur montre comment les notions économiques de l'échange de la valeur peuvent s'exprimer en termes de rapport social entre des personnes. Enfin, s'il est vrai que les coutumes ont leur racine dans l'imitation, que la vie religieuse implique un rapport

social entre l'homme et un être sacré, que l'art et la science sont avant tout des langages, on voit que cette notion s'étend à la multitude des faits sociaux.

Livre II (La Méthode en sociologie): Dans le premier chapitre, nous relevons d'intéressantes remarques sur l'observation en sociologie: il ne faut pas, au nom d'une notion préconçue de l'observation tirée de la méthode des sciences physiques, mépriser la prétendue pauvreté de l'observation sociologique. Il n'est aucune science où elle soit aussi abondante et variée. C'est que les conditions ne sont pas les mêmes: l'observation physique s'attache à des processus trés petits, se détourne des préjugés du sens commun; l'observation sociologique porte au contraire sur des processus très visibles; elle est quotidienne, répandue plus ou moins chez tous les hommes, liée intimement à des conceptions de sens commun qu'elle essaye seulement d'épurer. Le second chapitre se rapporte aux lois: Expliquer un fait social c'est le faire rentrer dans le système des rapports sociaux où il a sa place (p. 136). Les lois, conçues comme exprimant une relation constante entre deux termes d'un rapport social (maître et esclave) ou entre deux rapports sociaux, sont innombrables, et la science sociale ne retiendra que celles qui ont un caractère de généralité suffisant.

Le chapitre III est un essai d'application de la méthode aux notions de l'égalité et de l'inégalité. L'auteur veut montrer que „du point de vue de ces notions, qui définissent des rapports sociaux très généraux, un grand nombre de problèmes capitaux peuvent être ordonnés et posés dans des termes qui en facilitent la solution". Parmi ces problèmes se trouvent ceux de la fixation des prix de l'institution des lois, de la hiérarchie sociale. Il est clair en effet que chacun de ces faits dépend d'un certain rapport d'inégalité entre deux personnes ou deux groupes, rapport qui, en se compliquant, engendre des résultats de plus en plus complexes. Dans le chapitre IV, l'auteur reprend la vieille distinction cartésienne de l'idée claire et de l'idée confuse, distinction à laquelle il accorde, d'une manière assez inattendue, une haute importance sociologique: l'idée claire, en effet, s'impose en elle-même et en vertu de sa force logique; elle n'est pas susceptible d'être alterée; lorsque son influence se fait sentir, elle gouverne la société beaucoup plus qu'elle n'en est un produit. L'idée confuse au contraire (par exemple, celle de responsabilité, ou de mérite ou de la divinité) est sociale non seulement d'influence, mais d'origine et de formation; elle est ce que la société la fait. Or la connaissance de la diffusion des idées et des lois de cette diffusion permet d'ajouter, en sociologie, aux procédés de l'observation, des procédés de déduction, dans la mesure où ces idées peuvent être envisagées comme cause des actions.

Tel est le plan de cette nouvelle contribution à la littérature, déjà bien chargée, de la méthodologie sociologique. Et, sans doute, il n'y a aucune objection à faire à la notion du rapport social, si cette notion, à l'application, se montre féconde; c'est ce que pourront nous apprendre les travaux à venir de l'auteur.

Bordeaux. Emile Bréhier.

Henry Lagrésille, Monde moral: l'ordre des fins et des progrès. Paris, Fischbacher, 1 vol. gr. in-8°, 517 p.

Ce gros volume est le tome III du Fonctionnisme universel. Il comprend quatre parties: la Méthode ou la Forme en morale, la Raison morale ou le fond, l'Art du progrès intérieur ou la technique, la Psychogenèse ou Genèse morale des âmes.

Voici un passage (p. 109) qui peut donner une idée de la manière et de la doctrine de l'auteur: „La morale, son objet, c'est surtout le progrès; et le progrès c'est la vie; et l'idée de la vie c'est celle de l'unité foncière, la Raison."

Bordeaux. Emile Bréhier.

Selbstanzeige.

Emile Bréhier, Schelling. 1 vol. Paris, Alcan 1912; in-8°, 314 p., 6 Fr.

Ce livre a pour but de suivre la philosophie de Schelling dans son évolution; pour cela, il ne sépare l'exposé de la vie de celui des doctrines; il cherche à caractériser les divers milieux dans lesquels a vécu Schelling, et à déterminer les diverses influences qu'il a subies, particulièrement, et dans leur ordre d'apparition, celle de Fichte, celle des romantiques d'Jéna, celle de Baader. Mais il fallait, pour mieux pénétrer dans cette pensée souvent obscure et qui souvent se définit mal à elle-même, l'opposer aux doctrines régnantes; aussi a-t-on étudié, dans des chapitres spéciaux, les polémiques de Schelling avec Fichte, avec Jacobi, et avec Hegel, en faisant ressortir, à propos de la première, le caractère spéculatif de la doctrine de Schelling par opposition au moralisme de Fichte; à propos de la seconde, son effort pour concilier le rationalisme et le théisme; à propos de la troisième, la place de l'intuition immédiate dans sa philosophie.

Telle est la méthode par laquelle on a pensé résoudre le mieux le problème compliqué des diverses périodes de la philosophie de Schelling. Les résultats, auxquels on est arrivé présentent quelque différence avec les divisions traditionelles. La plus notable est d'avoir réuni dans un même tous les écrits de la période d'Jéna, caractérisés par une inspiration romantique, et d'avoir considéré comme beaucoup plus considérables les différences entre l'Ame du Monde, et l'Esquisse d'un système de philosophie de la Nature, ouvrages qui se succédent et traitent du même objet, mais dont le second est le premier de la série des oeuvres d'Jéna, qu'entre l'Idéalisme transcendental et l'Exposition de 1801, où l'on s'accordait à voir un système entièrement nouveau.

Mais l'auteur a tenu surtout à montrer ce qui faisait l'unité de la pensée de Schelling; il a cru la trouver dans une espèce d'horreur presque instinctive de l'idéalisme, existant déjà dès ses premiers écrits, et dont il a pris peu à peu une conscience de plus en plus nette. Et c'est dans la mise en valeur d'une connaissance directe, immédiate des choses, d'une sorte de sympathie avec les êtres qu'il faut voir la haute signification de sa doctrine et son intérêt pour le temps présent.

Bordeaux. Emile Bréhier.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Boehme, J., Vom übersinnlichen Leben. Berlin, Raatz.

Bund, H., Kant als Philosoph des Katholizismus. Berlin, Hause.

De Wulf, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Übers. von R. Eisler. Tübingen, Mohr.

Förster-Nietzsche, E., Der einsame Nietzsche. Leipzig, Kröner.

Guyau, J., Die englische Ethik der Gegenwart. Übers. von Pevsner. Leipzig, Kröner.

Hammer, W., Nietzsche als Erzieher. Leipzig, Vollrath.

Hasse, H., Schopenhauers Erkenntnislehre. Leipzig, Meiner.

Jevons, W. St., Leitfaden der Logik. Übers. von Kleinpeter. 2. Aufl. Leipzig, Barth.

James, W., Das pluralistische Universum. Übers. von J. Goldstein. Leipzig, Kröner.

Krakauer, H., Diltheys Stellung zur Philosophie Kants. Breslau, Köbner.

Kant, Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von F. Groß. Leipzig, Insel-Verlag.

Lang, P., Lotze und der Vitalismus. Bonn, Cohen.

Maier, H., Sokrates. Tübingen, Mohr.

Rolle, H., Schleiermachers Didaktik der gelehrten Schule. Berlin, Reuther.

Stadler, A., Die Grundbegriffe der Erkenntnis. Hrsg. von Platter. Leipzig, Voigtländer.

Vorländer, K., Geschichte der Philosophie. 4. Aufl. Leipzig, Meiner.

Wüchner, J., Froschhamers Stellung zum Theismus. Paderborn, Schöningh.

B. Französische Literatur.

Annales de l'Institut Supérieur de philosophie. T. II. Paris, Alcan.

Bayet, A., La casuistique chrétienne contemporaine. Paris, Alcan.

Cellérier et Dugas, L'Année pédagogique. Ebd.

Cournot, A.: Métaphysicien de la connaissance. Par Bottinelli. Paris, Hachette.

Descartes. Par D. Cochin. Paris, Alcan.

Mamelet, Le rélativisme philosophique chez Simmel. Ebd.

Mansion, A., Introduction à la Physique Aristotelicienne. Ebd.

Maritain, La philosophie bergsonienne. Paris, Rivière.

C. Englische und amerikanische Literatur.

Cooper, L., Aristotle on the art of poetry. Ginn & Co.

Hadley, A., Some influence in modern philosophic thought. New Haven, Yale Univ. Press.

Külpe, O., The philosophy of the present in Germany. New York, Macmillan.

Wicksteed, P., Dante and Aquinas. London, Dent.

D. Italienische Literatur.

Gentile, G., La reforma della dialettica hegeliana. Messine, Giuseppe Principato.

Marchesini, G., Disegno storico delle dottrine pedagogiche. Rom. Athenaeum.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 152. H. 1 Bloch, Der Pragmatismus von James und Schiller. Eibl, Geschichtsphilosophisches aus den ersten christlichen Jahrhunderten. Sange, Fünf Briefe von K. Rosenkranz an Dorguth über Schopenhauer. Kuntz, Kongreß für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft in Berlin.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie Bd. XXXVII H. 3. Hartung, Die Bedeutung der Schelling-Okenschen Lehre für die Entwicklung der Fechnerschen Metaphysik.

Zeitschrift für positivistische Philosophie. Bd. 1. H. 3. Kleinpeter, Die alte und die neue Logik. Pagel, Schuppes Bedeutung als Rechtsphilosoph. Dingler, Über das Newtonsche Gravitationsgesetz.

— H. 4. Ricard Avenarius: Zur Terminalfunktion.

Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Bd. VIII. H. 4. Haussmann, Die optischen Qualitäten in den Jugendwerken Tiecks. Buchenau, Zur methodischen Grundlegung der Cohenschen Ästhetik.

Imago. Bd. II. H. 5. Andreas-Salome, Von frühem Gottesdienst. Jones, Andrea del Sartos Kunst und der Einfluß seiner Gattin. Pfister, Die Entstehung der künstlerischen Inspiration.

Revue de philosophie. 1913. 12. Duhem, Le temps et le mouvement selon les scolastiques. Véronnet, Les hypothèses cosmogoniques. Sérol, La valeur religieuse du Pragmatisme de James.

Revue philosophique. 1913. 12. Millioud, L'histoire des théologies et des philosophes médièvales.

Revue Néo-Scolastique. 1913. 80. Cochez, L'Esthétique de Plotin. Palhoriès, La théorie de la connaissance dans la philosophie de Gioberti. Pelzer, Godefroid de Fontaines. Le manuscrits de ses Quolibets conservés à la Vaticane et dans quelques autres bibliothèques. De Wulf, Le mouvement néo-scolastique.

Mind. 1913. 88. Lovejoy, Some antecedents of the philosophy of Bergson. Smith, The meaning of Kants Copernican theory.

Philosophical Review. Vol. XXII. 5. Ewald, German Philosophy in 1912. Cory, Bergson's intellect and matter.

— 6. C. Barr, The dualism of Bergson.

The Hilbert Journal. Vol. XII. 1. Jones, The evolution of the social conscience towards crime and industrilaism. Wendt, The historical trustworthiness of the book of acts. Wade, Miracles and christianity.

The Monist. Vol. XXIII. 4. Garbe, Christian elements in the Bhagavadgita. Edmunds, The accessibility of Buddhist Lore to the christian evangelists. Herrmann. The monism of the german monistic league.

The Journal of Philosophie, Psychology and scientific Methods. Vol. X. 22. Santayana, Fuller, Plotinus and the nature of evil.

Rivista di Filosofia. 1913. 5. Lesacco, Il concetto fondamentale della „Fenomenologia" di Hegel.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Adickes, E., Ein neu aufgefundenes Kollegheft nach Kants Vorlesung über physische Geographie. Tübingen, Mohr.

Bauch, B., Geschichte der Philosophie. IV. Berlin, Göschen.

Berkeley, G., Siris. Übers. u. hrsg. von L. Raab u. Fr. Raab. Leipzig, Meiner.

Bodansky, S., Kants Dissertation vom Jahre 1770. Friedeck, Orel.

Brysz, S., Das Ding an sich und die empirische Anschauung in Kants Philosophie. Halle, Niemeyer.

Cohn, E., Physikalisches über Raum und Zeit. 2. Aufl. Leipzig, Teubner.

Dittrich, O., Die Probleme der Sprachpsychologie. Leipzig, Quelle & Meyer.

Drews, A., Geschichte der Philosophie. VII. Berlin, Göschen.

Freud, S., Totem und Tabu. Wien, Heller.

Gerdtell, L. v., Die urchristlichen Wunder vor dem Forum der modernen Weltanschauung. Eilenburg, Becker.

Guyau, J. M., Die englische Ethik der Gegenwart. Leipzig, Kröner.

Haecker, Th., Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit. München, Schreiber.

Heider, M., Studien über David Hartley (Diss.) Berg.-Gladbach.

Hillebrand, Fr., Die Aussperrung der Psychologen. Leipzig, Barth.

Hönigswald, R., Studien zur Theorie pädagogischer Grundbegriffe. Stuttgart, Spemann.

Jahrbuch der Philosophischen Gesellschaft a. d. Universität Wien 1913. Leipzig, Barth.

James, W., Das pluralistische Universum. Deutsch von J. Goldstein. Leipzig, Kröner.

Kant, J., Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von Th. Valentiner. 10. Aufl. Leipzig, Meiner.

— Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik u. Politik. Hrsg. von K. Vorländer. Ebd.

Kern, F., Humana Civilitas. Eine Dante-Untersuchung. Leipzig, Koehler.

Krakauer, H., Diltheys Stellung zur theoretischen Philosophie Kants. Breslau. Koebner.

Lang, P., Lotze und der Vitalismus. Bonn. Cohen.

Leyendecker, H., Zur Phänomenologie der Täuschungen. I. Teil. Halle, Niemeyer.

Liebermann, B., Biologisches Christentum. Halle, Mühlmann.

Literaturbericht, Historisch-pädagogischer, über d. J. 1911. Berlin, Weidmann.

Maliniak, W., Andreas Fricius Modrevius. Wien, Hölder.

Münch, Ph., Die Beichte des Verführers. Roman. Leipzig, Born.

Norvin, W., Olympiodori philosophi. Leipzig, Teubner.

Pavlu, J., Die pseudoplatonischen Gespräche über Gerechtigkeit und Tugend. (Sonder-Abdr.) Wien.

Pfordten, O. v. d., Die Grundurteile der Philosophen. 1. Hälfte: Griechenland. Heidelberg, Winter.

Platons Dialog Gorgias. Übers. von O. Apelt. Leipzig, Meiner.

Plessner, H., Die wissenschaftliche Idee. Heidelberg, Winter.

Pollack, W., Perspektive und Symbol. Berlin. Rothschild.

Schenkl, H., Marci Antonini imperatoris in semet ipsum libri XII. Leipzig, Teubner.

Schnupp, W., Klassische Prosa. 1. Abt. Lessing, Herder, Schiller. Ebd.

Schreiber, E., Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas v. Aquin. Jena, Fischer.

Thoden van Velzen, S. K., Psych. Studien. 5. Aufl. Joachimsthal i. M., Selbstverlag.

Weinstein, M. B., Entstehung der Welt und der Erde. 2. Aufl. Leipzig, Teubner.

B. Französische Literatur.

Boutroux, P., Les principes de l'analyse mathématique. Tome I. Paris. Hermann.

Reverdin, H., La notion d'expérience d'après William James. Genf, Georg.

C. Englische Literatur.

Offroy de la Mettrie, J., Man a machine (French-English) Chicago, Open Court Publishing Co.

Stout, G. F., A manual of psychology. 3. Aufl. London, Clive.

Woods, F. A., The influence of monarchs. New York. Macmillan.

D. Italienische Literatur.

Nardi, B., La teoria dell' anima secondo Pietro d' Abano. (Sonder-Abdr.) Spianate.

Ranzoli, C., Il caso nel pensiero e nella vita. Milano, Libr. editr.

Vecchio, G. del, Il concetto del diritto. Bologna, Zanichelli.

— Sulla positività come carattere del diritto. Modena, Formiggini.

E. Spanische Literatur.

Vecchio, J. del, El fenomeno de la guerra. Madrid.

— La ciencia del derecho universal comparado. Madrid.

Preisaufgabe.

Die Kant-Gesellschaft (Geschäftsführer: Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Vaihinger-Halle) schreibt ihre siebente (Jubiläums-) Preisaufgabe aus, deren Dotierung durch die Spenden von Behörden, Magistraten und zahlreichen einzelnen Persönlichkeiten möglich geworden ist. Der 1. Preis beträgt 1500 Mk., der 2. Preis 1000 Mk., der 3. Preis 500 M. Nachträgliche Erhöhung der Preise ist nicht ausgeschlossen, falls weitere Beiträge zu dem Preisfonds einlaufen. Das Thema des Preisausschreibens, zu welchem der Direktor der Bibliothek des Herrenhauses, Dr. Thimme, die erste Anregung gegeben hat, lautet: „Der Einfluß Kants und der von ihm ausgehenden deutschen idealistischen Philosophie auf die Männer der Reform- und Erhebungszeit.“ Auf einzelne dieser Männer, z. B. auf Theodor von Schön, näher einzugehen, ist den Bearbeitern freigestellt. Preisrichter sind Geheimer Reg.-Rat Prof. Dr. Max Lenz-Berlin, Geheimer Hofrat Prof. Dr. Friedrich Meinecke-Freiburg i. B., Prof. Dr. Eduard Spranger-Leipzig. — Die näheren Bestimmungen nebst einer Erläuterung des Themas sind unentgeltlich und portofrei zu beziehen durch den stellvertretenden Geschäftsführer der Kant-Gesellschaft Dr. Arthur Liebert, Berlin W 15, Fasanenstraße 48.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XX. Band, 3. Heft.

XII.

Kant und Epikur.

Von

Dr. **Willi Schink**, Jena.

In dem „Abriß einer Geschichte der Philosophie", den Kant in der Einleitung zur Logik bringt, äußert er sich auch über Epikur und seine Schule. Diese Beurteilung zeichnet Kants Verhältnis zu Epikur scharf und klar — wenn auch, was ja von diesem ganzen Abriß gesagt werden kann, etwas dürftig. Es heißt da[1]): „Die epikureische Schule hat nie in den Ruf kommen können, worin die stoische war. Was man aber auch immer von den Epikureern sagen mag, so viel ist gewiß: sie bewiesen die größte Mäßigung im Genusse, und waren die besten Naturphilosophen unter allen Denkern Griechenlands." Das zwiefache Lob, das hier den Epikureern gespendet wird, gibt uns die Richtlinien für unsere Erörterung. Wir wollen zunächst über die Ethik handeln; dabei sind wir uns bewußt, daß die eigentliche Ordnung umgekehrt wird. Denn die Ethik ist auch für Epikur die Krone des philosophischen Gebäudes: Logik und Physik sind sozusagen nur als Propädeutik da. In dieser Wertschätzung der Ethik stimmt Kant, ohne es besonders auszusprechen, durchaus mit den Alten zusammen[2]). Wenn wir aber nun doch die Ethik zuförderst besprechen, so geschieht es deshalb, weil wir hier allein zwischen Kant und Epikur zu verhandeln haben. In der Naturphilosophie sind auch Leukipp, Demokrit und Lukrez in den Bereich der Untersuchung zu ziehen. Hier

---

[1]) Logik S. 33 (Ausg. v. Kinkel).

[2]) Vgl. die in meiner Arbeit über Kant und die stoische Ethik angeführten Stellen, Kantstudien 1913.

in der Ethik haben wir es also nur mit Kants Stellung zu Epikur zu tun.

Spekulative und praktische Vernunft. Gleich beim Eintritt in das Reich der Moral weisen uns Kant und Epikur divergierende Wege, Wege, die nur an einem Punkte noch einmal für eine kurze Strecke zusammengehen, um sich dann nicht mehr zu begegnen. Kants Stellung zu Epikur ist damit schon angedeutet. Weshalb aber, wird man fragen, geht unser Philosoph denn überhaupt so oft auf jenen alten Philosophen zurück, wenn ihn so wenig mit ihm verbindet? Dafür könnte man mehrere Gründe anführen. Zuerst war Epikur von Kant als Naturphilosoph hochgeschätzt, wie sich schon aus der oben angezogenen Stelle ergibt, dann hatte Epikurs Lehre durch die Jahrhunderte hindurch ihre Wirkung ausgeübt — es sei nur erinnert an Gassendi und Friedrich d. Gr. —, sie hatte weitere Verbreitung gefunden als die des Aristoteles. Es sei nur an den Herold dieser Lehre, an Lukrez, erinnert, der Kant wohl vertraut war. Auch bot sich Kant gerade in der hier scharf ausgeprägten Glückseligkeitslehre eine besonders geeignete Gelegenheit, die eigene Auffassung zu entwickeln.

Es ist allbekannt, wie sehr Kant den Primat der praktischen Vernunft betont, indem er ihr, wenn es sich um praktische Interessen handelt, vor der spekulativen oder theoretischen Vernunft den Vorrang einräumt. Das Feld der spekulativen Vernunft ist die Naturphilosophie. Dort sind ihr sehr enge Grenzen gezogen: sie darf die Erfahrung nicht überschreiten, das Gebiet möglicher Erfahrung nicht verlassen. Diesen Gebrauch der Vernunft kannte auch Epikur, ja er legte großen Wert darauf, und Kant lobt ihn — wie wir später sehen werden — deshalb ganz besonders — vielleicht hat gerade dieser Vernunftgebrauch den Epikureern jene Bezeichnung als „die besten Naturphilosophen unter allen Denkern Griechenlands“ eingebracht. Aber einen Fehler hat Epikur nun doch begangen; das Lob erstreckt sich nur auf den Naturphilosophen, nicht auf den Ethiker. Denn dieser Vernunftgebrauch findet nicht ohne weiteres Anwendung auf die Ethik. Hier herrscht die praktische Vernunft, Epikur aber gab eine Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft nicht zu, er wollte von einem Interesse der praktischen Vernunft nichts wissen, und vollends einen Primat der praktischen Vernunft erkannte er nicht an. Dies ist übrigens zu erklären aus der Stellung, welche die

Vernunft überhaupt in seiner Ethik einnimmt: Die Machtstellung wie bei Demokrit hat sie bei Epikur längst nicht mehr; hier ist sie nicht mehr der Wert, von dem alle anderen Werte erst ihre Geltung empfangen[3]), bei Epikur sinkt sie in den Dienst der Lust herab, sie ist nur noch Mittel zum Zweck: der Regelung der Gefühle. Kants Kritik, die aus einer Stelle der Kritik der praktischen Vernunft[4]) gelesen werden kann, ist durchaus zu recht bestehend. Dort wird die Frage verneint, ob die spekulative Vernunft, „die nichts von alledem weiß, was praktische ihr anzunehmen darbietet", berechtigt sei, „ihrem eigenen abgesonderten Interesse hartnäckig zu folgen und nach der Kanonik des Epikur alles als leere Vernünftelei auszuschlagen, was seine objektive Realität nicht durch augenscheinliche, in der Erfahrung aufzustellende Beispiele beglaubigen kann, wenn es gleich noch so sehr mit dem Interesse des praktischen (reinen) Gebrauchs verwebt . . . wäre".

Das Moralprinzip. Die Folgen eines verkehrten Vernunftgebrauchs werden noch besonders deutlich bei der Aufstellung des Moralprinzips. Hier ist der Zwiespalt zwischen beiden Denkern unüberwindlich. Bevor wir die Stellen anführen, an denen Kant sich mit Epikurs Prinzip und dessen Begründung auseinandersetzt, sei eine kurze Darlegung des epikureischen Prinzips voraufgeschickt. Allein dem Empirischen kommt Realität zu, das gilt dem Epikur nicht nur für die Natur-, sondern in gleicher Weise für die Moralphilosophie. Für das Leben und seine Gestaltung sind somit nur solche Werte von Bedeutung, die sich in der Erfahrung nachweisen lassen, die dort gegeben sind. Da tritt nun als evidente, unmittelbar gewisse, darum über jeden Beweis erhabene Tatsache hervor, daß alle Menschen von Natur aus nach Lust streben, die Unlust aber zu meiden stets bemüht sind. Das Lustgefühl ist bei jeder Tat die treibende Kraft[5]), die *ἡδονή* ist Kriterium und Prinzip des Handelns, Glückseligkeit sein Zweck[6]). — Gegen diese Begründung der Moral und ihres Prinzips wendet sich Kant an drei Hauptstellen. Zuerst in der Schrift de mundi sensib. II § 9[7]). In dieser Abhandlung, welche die kritische

[3]) M. Wundt, Gesch. d. griech. Ethik II 188.

[4]) 154 (120).

[5]) Cicero de fin. I 29 u. bes. 30. I 12, 40—42.

[6]) Cicero de fin. I § 42.

[7]) Ausg. v. Vorländer S. 101.

Periode eröffnet, steht unser Denker schon auf der Höhe der kritischen Ethik. Die Sittenlehre, das ist der Sinn der Stelle, darf nicht auf Erfahrung oder Empfindung gegründet werden, sie gehört zur reinen Philosophie[8]). „Die Moralphilosophie", heißt es an genannter Stelle, „kann also, soweit sie die ersten Grundsätze der Beurteilung bietet, nur durch den reinen Verstand erkannt werden; und wer ihre Merkmale in dem Gefühl der Lust oder Unlust sucht, wird mit vollstem Rechte getadelt, so Epikur nebst einigen Neueren . ."

In der Kritik der praktischen Vernunft setzt Kant seine Polemik gegen diese subjektive und empirische Begründung fort[9]). In der Tafel praktisch materialer Bestimmungsgründe im Prinzip der Sittlichkeit wird das Prinzip Epikurs zu den subjektiven, inneren Bestimmungsgründen „des physischen Gefühls" gezählt. Zur Erklärung der Tafel heißt es dann[10]): „Die auf der linken Seite stehenden sind insgesamt empirisch und taugen offenbar gar nicht zum allgemeinen Prinzip der Sittlichkeit." Die dritte Stelle befindet sich ebenfalls in der Kritik der praktischen Vernunft[11]): „Die Epikureer hatten . . ein ganz falsches Prinzip der Sitten zum obersten angenommen, nämlich das der Glückseligkeit, und eine Maxime der beliebigen Wahl nach jedes freier Neigung für ein Gesetz untergeschoben."

Die drei Stellen zeigen drei Fehler, welche Epikur bei der Begründung seiner Moralphilosophie gemacht hat; er hat sein Prinzip:

1. auf Gefühlen begründet,
2. an der Erfahrung orientiert,
3. material verinhaltlicht.

Wenn Epikur sagt: Lust und Streben nach Glückseligkeit sei eine allgemein anerkannte Tatsache, ein unableugbares Urfaktum, so widerspricht Kant dem keineswegs[12]), aber er verneint, daß auf dem subjektiven Gefühl ein objektives, praktisches Gesetz begründet werden könne, daß Lust Kriterium und Zweck des sittlichen Handelns sei. Epikurs Fehler leitet sich, wie gesagt, daraus ab, daß er Ethik und Naturwissenschaft nicht voneinander trennte, daß er den funda-

---

[8]) K. Fischer, Gesch. d. neueren Ph. Kant I 379.

[9]) Ausg. v. Vorländer S. 53 (40) u. 54 (41).

[10]) S. 54 (41).

[11]) S. 161 (126).

[12]) Kr. d. pr. V. 31 (25).

mentalen Unterschied zwischen praktischem und Naturgesetz verkannte, indem er das Gesetz des Sollens wie ein Gesetz des Seins behandelte. Er sah nicht, daß die Erfahrung in der Ethik nicht dieselbe Stelle einnimmt wie in der Physik. Gewiß soll auch die Ethik nicht die Tatsachen der Erfahrung einfach unberücksichtigt lassen, aber sie darf nicht soweit gehen — oder richtiger dabei stehen bleiben —, daß sie sich mit einem Aneinanderreihen von Tatsachen begnügt, d. h. die Ethik darf nicht auf Erfahrung begründet werden — wie Epikur es tat. Die Gesetze der Physik besagen, was notwendig geschieht, die der Ethik aber, was notwendig geschehen soll, „ob es gleich niemals geschieht". So steht die Ethik der Erfahrung viel selbstständiger gegenüber. Ihr Gesetz darf nur ein apriorisches, nicht ein aposteriorisches sein. Ferner darf es nicht — damit kommen wir zur Besprechung der dritten Stelle — „ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen"[13]). Das moralische Gesetz darf nicht einen Inhalt angeben, nach dem wir handeln sollen, es darf nicht angeben, **was** wir tun sollen, sondern **wie** wir handeln sollen. Die Gesetze der Moralphilosophie, heißt es in der Kr. d. Urt., sind nicht Vorschriften oder Regeln in dieser oder jener Absicht, sondern sie sind ohne vorhergehende Bezugnahme auf Zwecke und Absichten[14]). Für Epikurs Gesetz trifft das aber nicht zu: Bestimmungsgrund und Inhalt und Zweck des Handelns ist hier Glückseligkeit. Somit ist das Gesetz, welches lediglich Form sein soll, damit daran jede einzelne Handlung beurteilt und darunter befaßt werden könne, material verinhaltlicht. Die Merkmale der Apriorität — Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit — kommen Epikurs Glückseligkeitsprinzip als einem Moralprinzip nicht zu, und zwar aus zwei Gründen — mit denen wir das bisher über das Glückseligkeitsprinzip Gesagte noch einmal zusammenfassen —: 1. weil dies Prinzip gebietet, was nicht mehr geboten zu werden braucht, was so wie so geschieht[15]). Eine Verbindlichkeit zum Genießen ist aber, wie Kant sagt[16]), eine offenbare Ungereimtheit; 2. weil es unmöglich ist, an-

---

[13]) Kr. d. pr. V. 26 (21), 27 (22) § 2 u. 3.

[14]) Kr. d. Urt. (Vorländer) S. 6—9.

[15]) Bauch, Glückseligk. u. Persönlichk. — Kr. d. pr. V. 31 (25). Religion 5 A. 30 A (Vorländer).

[16]) Kr. d. Urt. 48.

zugeben, worin jeder seine eigene Glückseligkeit zu suchen habe[17]). Zusammenfassend äußert Kant sich in der Kr. d. pr. V. S. 47 (36): „Das Prinzip der Glückseligkeit kann zwar Maximen . . ." Besonders ist dann auch gegen das Glückseligkeitsprinzip die Gegenüberstellung mit dem Prinzip der christlichen Ethik gerichtet[18]).

Ob überhaupt Kants Wort über den Eudämonismus Allgemeingültigkeit haben soll, ist hier nicht der Ort zu entscheiden, sicher trifft es aber für die Lehre Epikurs zu: „Alle Eudämonisten sind praktische Egoisten"[19]). Gerade Epikurs System ist auf Grund seines Prinzips ein System des Egoismus. Das wird sich weiter unten noch des näheren zeigen.

Pflicht und Neigung. Daß Epikurs ἡδονή Moralprinzip, daß Lust der Zweck des Handelns sein könne, wird also ganz entschieden zurückgewiesen. Nicht Bestimmung durch Lust, sondern durch den Pflichtbegriff, durch das moralische Gesetz (kategor. Imp.) gewährt der Handlung Eingang ins Reich der Sittlichkeit. So scheint Epikur gänzlich aus dieser reinen Sphäre verwiesen zu sein. Und doch wird ihm von einer anderen Seite wieder Eingang gewährt. Die Lust ist nämlich auch nach Kants strenger Lehre durchaus nicht aus der Natur zu bannen und auszurotten. Eine Moral, die Anspruch darauf macht, Eingang bei der Menschheit zu finden, darf natürlich nicht gegen die Natur wüten. Wenn Epikur sein Gesetz als reines Lustprinzip formulierte, so hat er damit freilich, wie gesagt, vieles verkannt und weit über das Ziel hinausgeschossen, aber etwas Richtiges hat er doch gesehen, wenn er auch fehlte. Er sah, welche wichtige Rolle dem Gefühl im Leben, im Handeln zukommt, daß es als Motiv weite Wirkung übt. Er beachtete aber nicht, daß Motiv nicht gleich Zweck gesetzt werden darf. Nachdem Kant das Moralprinzip so über jede Lustbestimmung hoch hinausgerückt hat, kann er es ohne Gefahr wagen, Epikur wieder Eingang zu verschaffen und damit gleichzeitig das Verhältnis zwischen Gesetz und Trieb, Pflicht und Neigung zu klären. Unser Philosoph läßt der viel geschmähten und viel verachteten Moral des Epikur eine Würdigung und Ehrenrettung zuteil werden, die uns seine Hochachtung vor den alten Philosophen in hellem Lichte erscheinen läßt. Epikur wurde ja von Anfang an nicht ganz richtig

---

[17]) Kr. d. pr. V. 32 (25).

[18]) Kr. d. pr. V. 107A.

[19]) Anthropologie 15 (130) (Vorländer).

verstanden. An diesem Mißverstehen waren vielleicht in erster Linie die schuld, welche ihn nur auf Grund der Polemik der Stoiker, die ziemlich Propaganda machten, kannten. Es sei nur erinnert an Horarzens Wort: porcus e grege Epicuri. Und Kant war vielleicht zu seiner Ehrenrettung besonders durch das geringe auch in seiner Zeit noch dem Epikur entgegengebrachte Verständnis veranlaßt worden. Ein Beispiel dafür finden wir in einem Briefe M. Mendelssohns an Kant aus dem Jahre 1770. Hier wird auf die Schrift de mundi sens. II § 9 Bezug genommen, wo in einer Reihe mit Epikur einige Neuere wegen der Begründung der Moralphilosophie kritisiert werden. — Wir kommen auf die Stelle zurück. — Dazu bemerkt Mendelssohn: „Den Lord Shaftesbury zehlen Sie zu denen, die dem Epikur wenigstens von ferne folgen. Ich habe bisher geglaubt, man müsse den moralischen Instinkt des Lords von der Wollust des Epikurs sorgfältig unterscheiden . . . Dem Epikur aber sollte die Wollust nicht nur ein criterium boni, sondern Summum bonum selbst seyn“[20]). Solcher Auffassung gegenüber versucht Kant denn eine Ehrenrettung des Epikur, die ihm vorzüglich gelingt und die für das Verständnis der kantischen Ethik von einiger Bedeutung ist: sie ist besonders denen entgegenzuhalten, die auch heute noch der kritischen Ethik den Vorwurf des Rigorismus machen. Denn hier spricht Kant ganz klar aus, wie er das Verhältnis von Pflicht und Neigung, Gesetz und Freude, Sinnlichkeit und Sittlichkeit aufgefaßt wissen will. Gerade hier nimmt er auf seiten Epikurs gegen die Stoiker Stellung; von diesem Punkte schrieb sich ja, wie Kant selbst in jenem der Logik vorangeschickten Abriß der Geschichte sagt, der scharfe Gegensatz der stoischen und epikureischen Schule her. „Beide“, heißt es in der Logik S. 32, „waren die abgesagtesten Feinde voneinander. Jene (die Epikureer) setzten das höchste Gut in ein fröhliches Herz, das sie die Wollust nannten; diese fanden es einzig in der Hoheit und Stärke der Seele, bei welcher man alle Annehmlichkeiten des Lebens entbehren könne.“ Die Annehmlichkeiten des Lebens aber, so mahnt Kant ausdrücklich, soll der Mensch sich nicht versagen: „Junger Mann! versage dir die Befriedigung — der Lustbarkeit, der Schwelgerei, der Liebe u. dgl. —, wenn auch nicht in der stoischen Absicht, ihrer ganz entbehren zu wollen, sondern in der feinen epikurischen, um einen

[20]) Briefe (Akad.-A.) X S. 109.

immer noch wachsenden Genuß im Prospekt zu haben"[21]). Denn die Annehmlichkeiten des Lebens, das, worauf sich unsere Neigungen richten, Gefühle der Lust usw. werden durchaus nicht vom Sittengesetz ausgeschlossen, vielmehr lassen sie sich sehr wohl „mit jener obersten und schon für sich allein hinlänglich bestimmenden Bewegursache (d. i. das moral. Gesetz) . . . . verbinden"[22]). In der Metaphys. d. Sitt.[23]), wo Kant sich gegen die falsch verstandene moralische Asketik, die Mönchsasketik, in scharfen Worten wendet, sucht er den Wahlspruch der Stoiker: „sustine et abstine" oder „assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae" mit der Auffassung der Epikureer zu verbinden und gerade der letzteren eine Rechtfertigung zu geben. „Es ist eine Art Diätetik für den Menschen, sich moralisch gesund zu erhalten. Gesundheit ist aber nur ein negatives Wohlbefinden, sie selber kann nicht gefühlt werden. Es muß etwas dazu kommen, was einen angenehmen Lebensgenuß gewährt und doch bloß moralisch ist. Das ist das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des **tugendhaften** Epikur. Denn wer sollte wohl mehr Ursache haben, frohen Muts zu sein und nicht darin selbst eine Pflicht zu finden, sich in eine fröhliche Gemütsstimmung zu versetzen und sie sich habituell zu machen, als der, welcher sich keiner vorsätzlichen Übertretung bewußt . . . . ist."

In diesen Gedankenkreis gehört noch eine Stelle der Anthropologie[24]): „Habituell zur Fröhlichkeit gestimmt zu sein, ist zwar mehrenteils eine Temperamentseigenschaft, kann aber auch oft eine Wirkung von Grundsätzen sein, wie Epikurs von anderen sogenanntes und darum verschrieenes Wollustprinzip, was eigentlich das stets fröhliche Herz des Weisen bedeuten sollte". Für Kants gerechte Auffassung der Lehre Epikurs zeugt eine Stelle der Kritik der praktischen Vernunft, die wir, da sie das tiefe Verstehen jener viel verkannten Art zeigt, an letzter Stelle anführen wollen, um an sie noch einige Erklärungen anzuschließen. Nachdem er kurz das Verhältnis von Tugend und Glückseligkeit in stoischer und epikureischer Beleuchtung vorgeführt hat, legt er die Analyse der epikurischen Moral weiter dar: „Der erstere (Epikur) war in seinen

---

[21]) Anthropol. 62 (165).

[22]) Kr. d. pr. V. 114 (88).

[23]) S. 351 (485).

[24]) § 62 S. 160 (235).

praktischen Vorschriften nicht so niedrig gesinnt, als man aus den Prinzipien seiner Theorie, die er zum Erklären, nicht zum Handeln brauchte, schließen möchte, oder wie sie viele, durch den Ausdruck Wollust für Zufriedenheit verleitet, ausdeuteten: sondern rechnete die uneigennützigste Ausübung des Guten mit zu den Genußarten der innigsten Freude, und die Genügsamkeit und Bändigung der Neigungen, sowie sie immer der strengste Moralphilosoph fördern mag, gehörte mit zu seinem Plane eines Vergnügens — er verstand darunter das stets fröhliche Herz —; wobei er von den Stoikern vornehmlich darin abwich, daß er in diesem Vergnügen den Bewegungsgrund setzte, welches die letzteren, und zwar mit Recht verweigerten. Denn einesteils fiel der tugendhafte Epikur, sowie noch jetzt viele moralisch wohlgesinnte . . . Männer, in den Fehler, die tugendhafte Gesinnung in den Personen schon vorauszusetzen, für die er die Triebfeder zur Tugend zuerst angeben wollte"[25]). Eine wohlwollendere Kritik könnte dem Epikur wohl kaum zuteil werden.

Zum vollen Verständnis der Stellungnahme Kants seien einige Punkte besonders hervorgehoben. Die epikurische Lustlehre hat in unserem Denker einen bedeutenden Interpreten und praeco gefunden. Aus dem Verteidigungseifer Kants ist klar ersichtlich, daß jene Lehre — wie ja schon das Beispiel Mendelssohns zeigt — wenig verstanden wurde, daß man vor allem an der Oberfläche blieb. Lust — *ἡδονή*, voluptas — war, wie Kant selbst sagt, den meisten gleichbedeutend mit der niederen Wollust. Gewiß finden sich eine Reihe von Aussprüchen Epikurs, die auf eine rein materialistische, grob sinnliche Auffassung der Lust schließen lassen[26]); aber bei solcher Auffassung ist Epikur nicht stehen geblieben — das hat Kant richtig gesehen und betont. Dies starke Unterstreichen des Wertes der Sinnlichkeit ist sehr leicht verständlich: es entsprang jenem Gegensatz zur Stoa, wo ein vollständiges Ausrotten des Sinnlichen gefordert wurde. Hier liegt der Fall — nur in umgekehrter Weise — ähnlich wie bei unserem Philosophen: wenn er an einigen Stellen die Unterdrückung, ja Ausrottung der Neigungen und sinnlichen Regungen verlangt, so geschah das eben zum größten Teil, um der Weichlichkeit und Gefühlsduselei der damaligen Zeit die Größe der moralischen

[25]) Kr. d. pr. V. 148 (115/6).

[26]) Cicero de fin. I § 55. Frg. 67. 413. 433 u. a.

Aufgabe vor Augen zu stellen. Epikur sagt also: nur die Quelle der Lust und der Gefühle ist im Körper, aber die weitaus größeren, die höchsten Genüsse sind die geistigen: nam corpore nihil nisi praesens et quod adest sentire possumus, animo autem et praeterita et futura[27]). Nicht die einzelnen Lustgefühle sind das Ziel, sondern die durch die *φρόνησις* erhaltene lustvolle Gemütslage[28]). Das phantasiemäßige Wiederbeleben der physischen Lustgefühle wird erstrebt — Kant nennt dies das fröhliche Herz.

Kant meint weiter: Epikur verstand unter Wollust die Zufriedenheit; das ist richtig, es hätte aber doch eine schärfere Klarlegung erfordert. Diese Zufriedenheit ist für Epikur die Lust in der Ruhe — d. i. ohne Schmerzen —; das Freisein, besser das Freiwerden von Unlust ist ihm die wahre Lust[29]). Also nicht ein falsch verstandenes Sich-ausleben wird verkündet als Ideal, das Gegenteil ist der Fall — sonst hätte Kant wohl kaum von der Epikureer großer Mäßigung im Genusse und von ihrer „Genügsamkeit und Bändigung der Neigungen" so viel Aufhebens gemacht und ihr Verfahren als das „der strengsten Moralphilosophen" würdig bezeichnet und von der „feinen epikurischen" Absicht gesprochen. Zu viel Lob würde aber hier einer falschen Meinung Vorschub leisten. Kants eigenem Verdienst gegenüber und in seinem Interesse muß das doch betont werden — er selbst hat es ja nicht ganz verschwiegen —: die Bändigung der Neigungen und Sinnlichkeit entspringt nicht dem Gedanken der unbedingten moralischen Reinigkeit und Heiligkeit der Gesinnung, nicht dem Bewußtsein, daß die Neigungen dem Gesetz sich unterzuordnen hätten, vielmehr liegt in dieser Forderung Epikurs nur ein Mittel zu einem — recht egoistischen — Zweck verborgen: Lust soll unterdrückt werden, damit größere Lust erzielt werde: die Ruhe der Seele, die durch keine Gefühle aus ihrem Gleichgewicht gebracht wird[30]). „Das stets fröhliche Herz" ist doch, wenn man die Konsequenzen hier zieht, etwas anderes als das, was Kant darunter verstand; er hat sich nur an den einen Satz der epikureischen Lehre gehalten, an jenen Satz, der eine starke Lebensbejahung in sich schließt: strebe nach Lust. Aber auf die nähere Erklärung der epikureischen Lust — Schwinden der Unlust —, die

---

[27]) Cicero de fin. I § 55. Dazu besonders Diog. L. X 137.

[28]) M. Wundt l. c. II 188.

[29]) Cicero de fin. I § 37. Frg. 417 ff.

zum völligen Erlöschen des Lebens, zur Lebensverneinung und Vernichtung führt[31]), hat er sich nicht eingelassen: da hätte das stets fröhliche Herz keinen Platz mehr gehabt. Für Kants Geschichtsauffassung haben wir hier ein nicht unbedeutendes Zeugnis; wir kommen weiter unten noch einmal darauf zurück.

Es erübrigt noch, auf einige Stellen in Kants Ausführungen kurz einzugehen. Wie verträgt sich mit dem bisher Dargelegten sein Ausspruch: Epikur habe die uneigennützigste Ausübung des Guten mit zu den Genußarten der innigsten Freude gerechnet? Wir müssen sagen, daß trotz des deutlichen Lobes der egoistische Grundzug nicht verwischt ist, vielleicht könnte er doch im Interesse der Klarheit etwas stärker betont sein. Wie steht es denn nach Epikurs Lehre mit jener uneigennützigsten Ausübung des Guten? Auch die — anscheinend — selbstloseste Handlung geschieht letzten Endes im Hinblick auf das Ziel und Prinzip der Ethik. Ein Handeln, wie es z. B. von der Stoa gefordert wurde, bei dem von jedem eigenen Vorteil abzusehen war, ein moralisches, gutes Handeln einzig um seiner selbst willen wird hier abgelehnt. Eine Pflichtenlehre wie bei der Stoa ist hier nicht ausgebildet worden. Man könnte allerdings, wenn man dem Freundschaftsproblem nachgeht, zuweilen glauben, es sei in der Tat ein Kompromiß geschlossen, das Leben selbst habe eine Unebenheit der Theorie geglättet — besonders wenn man das L. Manlius Torquatus Apologie bei Cicero liest[32]). Epikur selbst aber gesteht, daß die Freundschaft des eigenen Nutzens wegen zu fördern sei, nur deshalb legte er ihr großen Wert bei[33]). Kants Ausdrucksweise scheint an jener Stelle etwas undeutlich zu sein und zu einem Mißverständnis leicht Anlaß zu bieten: denn gerade nach Kants Lehre sind Handlungen nur mehr äußerlich uneigennützig, nur scheinbar moralisch, wenn sie geschehen, weil der Ausübende dadurch einen Genuß erwartet, wenn sie nicht aus dem Willen zur Pflicht, aus Achtung vor dem Gesetz getan werden. An anderer Stelle kennzeichnet unser Philosoph denn auch die epikureische Art, indem er sich auf die Seite der Stoiker stellt und das Vergnügen als Bewegungsgrund zurückweist.

[30]) Diog. L. X 131 f.

[31]) Vgl. die klare Entwicklung bei M. Wundt a. a. O. II 192/3.

[32]) de fin. I c. 20.

[33]) Frg. 539. 540 f.

Kants Stellung zur epikureischen Lehre in diesem Punkte ist also klar: Die Sinnlichkeit ist nicht zu unterdrücken und zu vernichten, sondern zu erhalten[34]); nur muß ihr die rechte Stellung zur Sittlichkeit angewiesen werden: Lust, Freude, Neigung müssen der Pflicht stets untergeordnet sein; wenn Pflicht und Neigung sich gegenüber stehen, dann hat die Neigung, die Lust sich der Pflicht zu fügen. Nachher aber, wenn die moralisch gute Tat getan ist, dann darf und soll man sich der Freude nicht entziehen, dann darf Selbstzufriedenheit[35]) einziehen, aber mit christlicher Demut vereinigt. Hier hat das fröhliche Herz seinen Platz. Unter diesem Gesichtspunkte ist jene Ehrenrettung Epikurs zu betrachten. Der Unterschied zwischen beiden Philosophen ist, wie gesagt, sehr bedeutend und prinzipiell. Epikur sagt, um es noch einmal hervorzuheben, Lust und Freude sind Beweggrund und Zweck des Handelns; Kant: Lust und Freude sind nicht Zweck des Handelns, sondern können sich nur im Gefolge, nach der moralisch guten Handlung einstellen; sie sind nur ein angenehmer Nebenerfolg der guten Tat.

Zum Schluß ist noch ein Punkt zu berühren. Kant sagt: Epikur habe seine Theorie mehr zum Erklären denn zum Handeln gebraucht. Soll das ein Lob oder ein Tadel sein? Kant hat es an jener Stelle als Lob gemeint. Für Epikur, den Menschen, den unser Philosoph gern und oft den tugendhaften Epikur nennt, ist es in der Tat eine Anerkennung, nicht aber für Epikur den Philosophen, der doch immerhin seinem System Wert beilegte und Geltung zu verschaffen suchte. Kant hat da eine wirklich vorhandene Schwäche empfindlich berührt. Zwischen Theorie und Praxis scheint ein Zwiespalt zu klaffen. Es läge hier eine Inkonsequenz vor, die zu der gerade dem Epikur des öfteren von Kant gespendeten Anerkennung ob seiner Konsequenz schlecht passen will. Die Konsequenz wird z. B. in der Kritik der praktischen Vernunft S. 30 (24) und S. 161 (126) gepriesen — wir kommen in anderem Zusammenhange noch darauf

---

[34]) Hierauf beziehen sich eine ganze Anzahl von Stellen in Kants Werken. Diese sind z. T. in unserer bereits genannten Abhandlung in den Kantstud. XVIII angeführt.

[35]) Kr. d. pr. V. 151 (117). Dazu 152 (118) „Zufriedenheit“, ferner über die Anweisung zur „Fröhlichkeit des Herzens“ in der Pädagogik (Ausg. v. Kirchmann) S. 276.

zurück — Konsequenz aber ist nach Kant die erste Obliegenheit eines Philosophen.

Das höchste Gut. Für die Betrachtung von Kants Verhältnis zur antiken Philosophie ist von höchstem Interesse die Stelle in der Kritik der praktischen Vernunft, wo Kant sich eingehend mit der stoischen und epikureischen Lehre vom höchsten Gute auseinandersetzt und aus der Kritik der alten Auffassung heraus die eigene entwickelt. Gerade an diesem wichtigen Punkte läßt sich ersehen, wie sehr unser Philosoph die Alten schätzte; seine recht eingehende Polemik ist von einem sympathischen Wohlwollen getragen[36]). Nur eins muß uns gerade hier immer wundern: weshalb hat K. bei der Darstellung seiner Lehre vom höchsten Gute nur die Stoiker und Epikureer, nicht aber Platon und Aristoteles mit zur Lösung der Frage herangezogen? Wir wollen an anderer Stelle hierauf eine Antwort zu geben versuchen. — Die Auseinandersetzung über das höchste Gut befindet sich in dem Abschnitt „von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut"[37]). Dort stellt Kant zunächst die Methode dar, nach der die „alten griechischen Schulen" — d. h. hier die stoische und epikureische — das höchste Gut zu bestimmen suchten. Sie befolgten, so führt er aus, „in der Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gute sofern zwar einerlei Methode, daß sie Tugend und Glückseligkeit nicht als zwei verschiedene Elemente des höchsten Gutes gelten ließen", sie suchten vielmehr „die Einheit des Prinzips nach der Regel der Identität"[38]). Doch nur soweit stimmen sie zusammen: „Indem beide Schulen Einerleiheit der praktischen Prinzipien der Tugend und Glückseligkeit zu ergrübeln suchten, so waren sie darum doch nicht unter sich einhellig, sondern schieden sich in unendliche Weiten von einander," die epikureische Schule setzte ihr Prinzip „im Bewußtsein des sinnlichen Bedürfnisses . . . auf der ästhetischen Seite". „Der Epikureer sagte: sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewußt sein, das ist Tugend." Ihm „war Klugheit soviel als Sittlichkeit". „Der Begriff der Tugend lag", so heißt es weiter, „nach dem Epikureer schon in der Maxime, seine eigene Glückseligkeit zu befördern. . . . Der

---

[36]) Besonders die Stelle Kr. d. pr. V. S. 143/4 (111/2) „Man muß bedauern . . .".

[37]) Kr. d. pr. V. S. 142—156 (110—124).

[38]) S. 143 (111).

Epikureer behauptete, Glückseligkeit sei das ganze höchste Gut, und Tugend nur die Form der Maxime, sich um sie zu bewerben, nämlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derselben"[39]). Das höchste Gut ist also die Glückseligkeit. Diese unterscheidet sich aber himmelweit von der stoischen infolge der gänzlich veränderten Stellung der Tugend. Die Stoa hatte, wie Kant ihr nachrühmt, wenigstens die richtige Grundlage zur Bestimmung des höchsten Gutes gefunden: die Glückswürdigkeit oder, wie die Alten sagten, die Tugend. Ihr Fehler war nur, daß sie Tugend und Glückseligkeit gleich setzten, das höchste Gut also analytisch statt synthetisch bestimmten, wie Kant, der sagte: höchstes Gut = Tugend + Glückseligkeit. Die epikureische Lehre steht lange nicht auf der Höhe der stoischen. Kant zeigt das schon äußerlich dadurch an, daß er sie im weiteren nur in Betracht zieht, um ihre „Niedrigkeit" darzulegen. Denn gerade dies Vorherrschen der eigenen Lust, der egoistischen Bestimmung hatte keinen Raum bei unserem Denker und besonders die untergeordnete Stellung der Tugend verträgt sich nicht mit seiner Bestimmung. Tugend ist nämlich bei Epikur — wie K. richtig bemerkt — nichts anderes als praktische Klugheit, die nur im Dienste der *ἡδονὴ* steht. Wenn Epikur sagt: *συμπεφύκασιν αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως*[40]), so ist das nur so zu verstehen, daß die Tugend, das sittliche Handeln nicht Selbstzweck ist, sondern lediglich Mittel. Gleichwohl ist zu Epikurs Ehre zu sagen, daß er Lust ohne Tugend nicht gut hieß. Immerhin besteht Kants Urteil zu recht: ihm „war Klugheit soviel als Sittlichkeit". So ist also Kants Ausspruch: „Epikur sowohl als die Stoiker erhoben die Glückseligkeit, die aus dem Bewußtsein der Tugend im Leben entspringe, über alles" — nur mit Vorsicht aufzunehmen; für die Stoa gilt er voll und ganz, für Epikur nur in der angeführten und von unserem Philosophen selbst an anderen Stellen angedeuteten Interpretation. Voll und ganz gilt das Wort aber auch für Epikurs Leben. Kant deutet das an einer von uns bereits angezogenen Stelle an: „Der erstere (Epikur) war in seinen praktischen Vorschriften nicht so niedrig gesinnt, als man aus den Prinzipien seiner Theorie, die er zum Erklären, nicht zum Handeln brauchte, schließen möchte"[41]). Das stimmt ganz zu dem, was

[39]) S. 144 (112).

[40]) Diog. L. X 132.

[41]) Kr. d. pr. V. 148 (115).

über sein Leben berichtet wird[42]). — Die Tugend steht also nur im Dienst der ἡδονή; das gleiche gilt von der φρόνησις, die nur insofern als Quelle der Tugend betrachtet wird, als sie sich jenem heteronomistischen Prinzip unterordnet. So ist der Stand der epikureischen Moral nicht gerade sehr hoch; über eine Physik der Sitten kommt sie nicht hinaus.

Kant faßt sein Urteil über das höchste Gut in diesem Sinne zusammen: „Die Epikureer hatten . . . zwar ein ganz falsches Prinzip der Sitten zum obersten angenommen, nämlich das der Glückseligkeit, ... aber darin verfuhren sie doch konsequent genug, daß sie ihr höchstes Gut ebenso, nämlich der Niedrigkeit ihres Grundsatzes proportionierlich, abwürdigten und keine größere Glückseligkeit erwarteten, als die sich durch menschliche Klugheit — wozu auch Enthaltsamkeit und Mäßigung der Neigungen gehört — erwerben läßt, die, wie man weiß, kümmerlich genug und nach Umständen sehr verschiedentlich ausfallen muß; die Ausnahmen, welche ihre Maximen unaufhörlich einräumen mußten und die sie zu Gesetzen untauglich machen, nicht einmal gerechnet"[43]). Bei Epikur gab also die „Diesseitigkeitsschale"[44]) den Ausschlag, Jenseitigkeitsgedanken werden aus dieser Ethik verwiesen. Das ganze Glück, das höchste Gut ist in dieser Welt in Wirklichkeit umzusetzen. Dies starke Betonen der Diesseitigkeit ist Kant nicht entgangen; gleichwohl war es nicht imstande, ihn von seiner Bestimmung des höchsten Gutes abzubringen. Wir wissen, wie er die volle Verwirklichung erst nach diesem Leben erhoffte; hier kann der Mensch nur weiter streben zum Guten, ganz besitzen wird er es hier nicht, zu dem höchsten — dazu nötigen — Grade der Heiligkeit gelangt der Mensch erst durch fortdauernde Läuterung: Unsterblichkeit der Seele baut sich hierauf als Postulat. Diesem tiefen Zwiespalt zwischen den alten Philosophen und der eigenen Ansicht gibt Kant Worte in der Kritik der praktischen Vernunft[45]): „Wenn wir uns genötigt sehen, die Möglichkeit des höchsten Guts, dieses durch die Vernunft allen vernünftigen Wesen ausgesteckten Ziels aller ihrer moralischen Wünsche, in solcher Weite, nämlich in

---

[42]) Diog. L. X. Auch F. A. Lange, Materialism. S. 114.

[43]) Kr. d. pr. V. 161 (126).

[44]) Der Ausdruck wurde von L. Stein in einem Aufsatz des September-Heftes von „Nord und Süd" gebraucht.

[45]) S. 148 (115/6).

der Verknüpfung mit einer intelligibeln Welt zu suchen, so muß es befremden, daß gleichwohl die Philosophen alter sowohl als neuer Zeiten die Glückseligkeit mit der Tugend in ganz geziemender Proportion schon in diesem Leben (in der Sinnenwelt) haben finden oder sich ihrer bewußt zu sein haben überreden können"[46]).

Wenn wir noch einmal in aller Kürze Kants Stellung zur Ethik Epikurs überblicken, so können wir im allgemeinen ein Ablehnen jener Lehre von seiten Kants feststellen. Wichtig ist vor allem die Interpretation der epikureischen Lustlehre: das stets fröhliche Herz. Das war ein Gedanke, der in der Tat Lebenskraft hatte — allerdings nur so weit und in der Form, wie Kant ihn aufnimmt. Die zum Nirvana führende Konsequenz hat er nicht mit Epikur gezogen — im eigenen Interesse und zum Besten der epikureischen Lehre. Die Freude aber ist — damit stimmt Kant unbewußt dem Aristoteles zu — nicht Selbstzweck, wie Epikur wollte, sondern nur ein *ἐπιγένημα*, das dem moralischen Handeln von selbst erwächst. Selbstzweck ist nur die moralische Bestimmung des Menschen. So entnimmt also Kant — das ist bezeichnend für seine Methode — dem Epikur nur das, was ihm als tüchtig und lebenswert erscheint. Das epikureische System erweist sich — soviel zeigt schon die Ethik — als veraltet, aber der epikureische Gedanke veraltet nie.

---

[46]) Im weiteren erörtert Kant die stoische und epikureische Lehre; die Stelle ist bereits angeführt.

XIII.

Bernard Bolzano.

Eine Skizze aus der Geschichte der Philosophie in Österreich.

Von

Jos. Klem. Kreibig.

1.

Der wissenschaftlichen Literatur Österreichs im vorigen Jahrhundert ist zwar bei den maßgebenden Historikern stets eine günstigere Bewertung zuteil geworden als der poetischen Produktion, doch haben auch die Leistungen der österreichischen Gelehrsamkeit mit nicht zutreffenden Vormeinungen zu kämpfen gehabt. Auf einem Gebiete galt der alte Kaiserstaat an der Donau jedenfalls für unselbstständig und wenig leistungsfähig, nämlich auf dem Gebiete der Philosophie. In der glänzenden Reihe der Denker von Leibniz bis Herbart findet sich kaum ein klangvoller Name, der diesem Boden entwachsen wäre oder auf ihm seine Lorbeeren erstritten hätte. Bestenfalls wird etwa Karl Leonhard Reinhold (1758—1823) des Studiums würdig befunden, jener feurige Barnabit von St. Michael, der 1783 aus Wien fliehen mußte und nach seinem Übertritt zum Protestantismus Wielands Eidam und Professor in Jena wurde. Ihm kann das Verdienst nicht abgesprochen werden, der kantischen Philosophie den ersten entscheidenden Erfolg erstritten und mit seiner Elementarphilosophie (die das Verhältnis von Vorstellung, Vorstellender und Vorgestelltes zum Ausgangspunkt hat) das Mittelglied zwischen Kant und Fichte geliefert zu haben. Von den sonstigen österreichischen Vertretern der Philosophie[1]) pflegt man die Eklektiker Feder und Karpe, den Anhänger Salats Leopold Rembold und seine Schüler kaum mehr zu nennen und nur den phantastisch witzigen Anton Günther

[1]) Näheres findet sich in der Studie Robert Zimmermanns: „Philosophie und Philosophen in Österreich“ in der Österr.-Ung. Revue, VI. Bd., Wien 1889, Seite 177 ff.

(1783—1863) mit seinem „korrigierten Cartesianismus“ als beachtenswert gelten zu lassen.

So wäre denn der Anschein im Rechte, daß die Philosophie-Geschichte des vorigen Jahrhunderts auf dem Boden Österreichs keine wahrhaft bedeutende Erscheinung zu verzeichnen habe, wenn es nicht in Bernard Bolzano einen Denker besäße, dessen Universalität, Tiefe und Scharfsinn weit mehr wissenschaftliche Bewunderung verdient, als so manche gleißende Gedankendichtung seiner verhimmelten Zeitgenossen.

Seine Lebensgeschichte[2]) ist eine vorwiegend trübe. Bolzano wurde am 5. Oktober 1781 als Sohn eines wohlhabenden Kaufmannes italienischer Abkunft in Prag geboren, studierte dort Mathematik, Theologie und Philosophie und trat gegen den Willen der Familie, seinem inneren Drange folgend, in den geistlichen Stand. Sechzehn Jahre alt entwickelte er bereits eine neue Parallelentheorie (veröffentlicht 1805) von großem Werte und beschäftigte sich erfolgreich mit „antieuklidischer“ Geometrie. Mit vierundzwanzig Jahren wurde er Doktor der Philosophie und empfing die Priesterweihe. Hochadelige Freunde veranlaßten ihn gleichzeitig, sich um eine Professur der Mathematik zu bewerben, doch wurde ihm statt dessen die (auf Veranlassung des kaiserlichen Burgpfarrers Frints begründete) Lehrkanzel für „philosophische Religionslehre“ übertragen. Am 19. April 1805 hielt er an der Universität Prag seine Antrittsvorlesung unter großem Zulauf; doch schon im Sommer desselben Jahres erfolgte seine plötzliche Absetzung wegen Kantianismus und Anlehnung an Schel-

[2]) Biographische Literatur über Bolzano, Lebensbeschreibung des Dr. Bolzano mit einigen seiner ungedruckten Aufsätze, Sulzbach 1836 (diese Autobiographie des Philosophen hat M. I. Fesl publiziert, der 1875 eine Neuausgabe veranstaltete); Dr. Wißhaupt (der Arzt Bolzanos), Skizzen aus dem Leben Dr. Bolzanos, Leipzig 1850 (nicht 1849, wie oft angegeben wird); Josef Hoffmann, Bruchstücke zu einer künftigen Lebensbeschreibung des Dr. Bolzano (mit Literaturnachweis), Wien 1850; Wurzbach, Biograph. Lexikon d. K. Öst., II. Teil, Wien 1875, S. 35 ff. — Vgl. ferner die Rede, welche Prof. Dr. Fesl am 17. Oktober 1849 bei der Übergabe einer vollständigen Sammlung der Werke Bolzanos (32 Werke in 25 Bänden) an die k. k. Akademie der Wiss. hielt, in den Sitzungsber., III. Bd., 1849, S. 162 und die Vorlesung Zimmermanns in derselben Sitzung, abgedruckt S. 163 ff. Nach Wurzbach soll Prof. Dr. G. Zeithammer, ein Schüler Bolzanos, den Auftrag zur Abfassung einer ausführlichen Lebensbeschreibung erhalten haben, die jedoch nicht zustande kam.

lings Katechismus. Mit großer persönlicher Mühe erwirkte der billig denkende Erzbischof Fürst Salm eine Rücknahme des Entsetzungsdekretes. Obwohl Bolzano von nun an nach dem Lehrbuche Frints' vortrug, erwuchsen ihm mancherlei Schwierigkeiten daraus, daß er auch eigene Meinungen vorbrachte und so erfolgte auf gehässige Denunziationen hin am 24. Dezember 1819 zum zweitenmale seine Absetzung. Die Polizei griff ein und Anklagebriefe wanderten an den Papst. Um das Unglück voll zu machen, starb 1820 der Gönner des Philosophen, Erzbischof Salm. Nach längerer Untersuchung forderte man schließlich von ihm den Widerruf von vier Punkten, die man in seinen Diktaten gefunden hatte, doch Bolzano weigerte sich bescheiden aber standhaft, etwas davon zurückzunehmen. Von einer Professur der Mathematik in Wien, die man ihm vorher in sichere Aussicht gestellt hatte, war nun nicht mehr die Rede. Mit 300 Gulden Pension mußte sich Bolzano vom Lehramte endgültig zurückziehen und zu einer Übersiedlung nach Techobuz bei Prag zu seinem Schüler und Freunde Josef Hoffmann bequemen. Von der edlen Gattin Hoffmanns betreut, verlebte er dort die Jahre 1823 bis 1841 in friedlicher Arbeit. Das innige, ideal reine Verhältnis jener Frau (gestorben 20. April 1843) zu ihm und seinen Studien warf einen Sonnenstrahl in das ärmliche, durch Krankheit verdüsterte Leben des Denkers. Die Rückkehr Hoffmanns nach Prag veranlaßte auch Bolzano, seinen Aufenthalt wieder dort zu nehmen (1841), und er tat dies um so lieber, als ihm sein Bruder ein behagliches Heim einrichtete und die so nötige ärztliche Hilfe sicherte. In dieser Zeit lernte er den hochsinnigen Grafen Leo Thun kennen, der ihn in schonender Form mit Geldmitteln unterstützte. Die vermehrten Einnahmen verwendete Bolzano ausschließlich zum Ankauf von Büchern, die er testamentarisch dem Grafen hinterließ[3]). (Seinen Körper vermachte er dem anatomischen Institut zu Sektionszwecken.) Obwohl streng zurückgezogen lebend und durch wiederholte Anfälle seiner Krankheit (einem Lungenleiden) zeitweise ans Bett gefesselt, bezeigte er doch reges Interesse an den hereinbrechenden Ereignissen. Inmitten der Gewehrsalven der Revolutionskämpfe hauchte Bolzano am 18. Dezember 1848 seinen Geist aus. Drei Tage später bestattete man

---

[3]) Nach Wurzbach soll sich diese Sammlung, deren Bände mancherlei Randbemerkungen Bolzanos aufweisen, im Besitze des Wendischen Seminars in Prag befinden.

ihn unter lebhafter Beteiligung der Bevölkerung auf dem Friedhofe von Wolschan zur ewigen Ruhe.

Die große wissenschaftliche Bedeutung des Verstorbenen war bereits zum allgemeinen Bewußtsein gekommen und sowohl die böhmische Akademie der Wissenschaften, deren langjähriges Mitglied er gewesen war, als auch die kaiserliche Wiener Akademie ehrten sein Andenken durch Kundgebungen. Der literarische Nachlaß, den Bolzanos Bruder geerbt hatte, wurde von diesem einer (aus Schülern und Freunden des Philosophen gebildeten) Kommission übergeben, die in der Folgezeit mehrere der bedeutendsten Werke drucken ließ. Doch gibt es noch mancherlei unpublizierte Manuskripte, namentlich solche mathematischen Inhalts, die der Herausgabe in hohem Maße würdig wären[4]).

---

[4]) Vgl. den 16. Bericht der Philos. Ges. a. d. Universität zu Wien 1902/03, S. 7. Hier seien noch einige Mitteilungen von bibliographischem Interesse angeführt. Wohin der handschriftliche Nachlaß Bolzanos in den fünfziger Jahren geraten sei, war bis vor zehn Jahren unbekannt. Da stellte sich im Frühjahr 1903 der Ausschuß der philosophischen Gesellschaft in Wien auf Anregung des Obmannes Dr. Alois Höfler (derzeit Professor an der Universität Wien) die Aufgabe, dem Verbleib jener Manuskripte nachzuforschen. Aus mündlichen Überlieferungen wurde festgestellt, daß der ehemalige Obmann der Gesellschaft, Hofrat Robert von Zimmermann (ein Schüler Bolzanos) noch in den siebziger Jahren eine umfangreiche Sammlung Bolzanoscher Manuskripte verwahrt hatte. Als sich der Schreiber dieser Zeilen in dieser Angelegenheit zur Witwe des Hofrates begab, wurde ihm die wenig bestimmte Auskunft zuteil, daß Zimmermann bei Lebzeiten den ganzen Schatz einer wissenschaftlichen Korporation zur weiteren Verfügung übergeben habe. Nach mancherlei Schwierigkeiten gelang es endlich Prof. Dr. Rob. v. Sterneck. das ganze Konvolut, eine Reihe unbekannter philosophischer, namentlich aber auch mathematischer Arbeiten enthaltend, in der Wiener k. u. k. Hofbibliothek zu eruieren. Durch einen Zufall konnten die betreffenden Pakete selbst längere Zeit nicht aufgefunden werden, bis eine systematische Nachforschung dieselben zu tage förderte. Die Priorität im Rechte der etwaigen Herausgabe von Teilen jenes Nachlasses bleibt natürlich der Philosophischen Gesellschaft an der Universität Wien gewahrt.

Während der Drucklegung dieses Artikels (Januar 1914) ist im Verlage Felix Meiner in Leipzig ein Neudruck des I. Bandes der Wissenschaftslehre erschienen, welchen Alois Höfler mit Unterstützung mehrerer gelehrter Gesellschaften herausgegeben hat. Die weiteren Bände der Wissenschaftslehre, sowie ein Neudruck von Bolzanos Paradoxien des Unendlichen werden nachfolgen.

Der persönliche, wie auch der wissenschaftliche Charakter Bolzanos war selbst bei seinen Gegnern stets der Gegenstand ungeteilter Bewunderung. Der hervorstechendste Zug seines Wesens war eine tiefernste Wahrheitsliebe, die sich in seinen Schriften als ein fast fanatisches Deutlichkeitsstreben kundgab, und dies in einer Zeit, da Schellings krause Mystik und Hegels unergründbare Spekulation in der höchsten Mode stand. Eine Einfachheit und Bescheidenheit, die an Schüchternheit grenzte, zierte ihn im persönlichen Umgang sowohl als in seinen gedruckten Meinungsäußerungen. Seine Freunde schildern ihn als überaus mitfühlend und liebenswürdig, obzwar er als Examinator im Bewußtsein seiner Verantwortlichkeit auch streng zu sein wußte. Bei aller seiner tiefen Frömmigkeit und Liebe zur stillen, unpolitischen Gelehrtenarbeit war er doch nicht weltfremd; schrieb er doch Aufsätze über Armenanstalten (1831), über Wohltätigkeit (1847), über den Notstand in Prag (1847), über die beiden Volksstämme in Böhmen (1849) und über die Standeswahl (erschienen 1853). Seine Erbauungsreden an die akademische Jugend (1. Aufl. 1813, 2. Aufl. 1849) zeugen von einer Gefühlswärme, die bei einem so unerbittlich kritischen und scharfen Denker nicht eben selbstverständlich ist. So prägte sich denn auch in der Lebensführung dieses bedeutenden Mannes eine durchaus ideale Persönlichkeit aus[5]).

Eine vollständige Aufzählung der Werke Bolzanos[6]) läge außerhalb des Zweckes der vorliegenden Darstellung. Sie wurden zum

---

[5]) Ein mir vorliegender Stahlstich von Karl Mayer in Nürnberg zeigt Bolzano als einen hageren Mann mit äußerst charakteristischem Profil, hoher Stirn, starker Nase und großen Augen, in fast feierlicher Haltung.

[6]) Die vollständige Liste der älteren Schriften befindet sich in den Sitzungsberichten der Akademie der Wiss. in Wien, Band 1849, Oktobersitzung. Hoffmanns und Wurzbachs Nachweise der Werke sind nicht lückenlos.

Da die oben erwähnte Liste jedermann leicht zugänglich ist, unterlasse ich ihre Wiedergabe und füge nur die ab 1849 erschienenen Werke bei:

Was ist Philosophie, Wien 1849;

Abhandlungen zur Ästhetik, 2. Bändchen, Über die Einteilung der schönen Künste, Prag 1849;

Kurzgefaßtes Lehrbuch der Katholisch-christlichen Religion als der wahren göttlichen Offenbarung, Bautzen 1849;

Erbauungsbüchlein für die Gebildeten unter den katholischen Christen, Wien 1850;

größeren Teile anonym auf Veranlassung von Freunden in einer bayrischen Offizin gedruckt und verlegt. Sieben Publikationen erschienen posthum. Als Hauptwerk des Philosophen gilt die vierbändige „Wissenschaftslehre" (1837, Manul-Neudruck 1914), eine Darstellung der Logik von bleibendem hohen Werte, in der Diktion ein wenig umständlich und trocken. Dagegen zeigt die „Athanasia" (1. Aufl. 1827, 2. Aufl. 1838), in der die Gründe für die Unsterblichkeit der Seele entwickelt werden, bei voller Klarheit der Gedankenarbeit Anmut und Fluß. Die Abhandlungen „Was ist Philosophie" (1849), „Über den Begriff des Schönen" (1843) und über die „Einteilung der schönen Künste" (1849) sind in keiner Weise veraltet und trotz ihrer Kürze überaus ideenreich. Seine theologischen Anschauungen sind in dem großen Lehrbuche der Religionswissenschaft (1834) dargelegt. Die verschiedenen Sammlungen von Erbauungsreden (1813, 1839, 1849, 1850, 1852, 1884) stehen jedenfalls hoch über dem gewohnten Durchschnitt. Von den kritischen Streitschriften Bolzanos seien nur die Broschüren gegen Theiner (1827), Krug (1837), Hermes (1840) und die theologischen Gegner (1845) erwähnt. Über die Bedeutung des Hauptwerkes aus dem Gebiete der Mathematik, den „Paradoxien des Unendlichen" (1851) erhielten wir im Laufe der letzten Jahre überraschende Aufklärungen[7]).

Erbauungsreden an die akademische Jugend. Herausgegeben von Dr. F. Prihonsky, 1. Band (mehr nicht erschienen), Prag 1849;

Über das Verhältnis der beiden Volksstämme in Böhmen, 3 Vorträge, Wien 1849;

Was ist Vaterland und Vaterlandsliebe, Prag 1850;

Dr. B. Bolzanos Paradoxien des Unendlichen, herausgegeben aus dessen schriftlichen Nachlaß von Dr. F. Prihonsky, Leipzig 1851 (Anastatischer Neudruck, Berlin 1889);

Drei philosophische Abhandlungen, welche auch von Nichtphilosophen verstanden werden können, a. d. Nachlaß her. v. Dr. F. Prihonsky, Leipzig 1851.

Die Literatur über Bolzano stellte H. Bergmann im Anhange seines Buches „Das philosophische Werk B. Bolzanos", Halle 1909, zusammen.

[7]) Das Originelle an Bolzanos mathematischen Leistungen liegt (nach Zimmermann) in einer bis dahin nicht erreichten Schärfe der Begriffsanalyse von Größe, Zahl, Raum und Ähnlichkeit. Namentlich ist es der Begriff der Ähnlichkeit, dessen Verwertung als Ausgangspunktes der Geometrie als neu und aussichtsreich bezeichnet werden muß. In welchem Maße die Bolzano-

2.

Der Ausgangspunkt der Bolzanoschen Philosophie ist die Lehre von den Wahrheiten an sich oder den objektiven Wahrheiten[8]). Es gibt Sätze, so argumentiert Bolzano, deren Inhalt wahr ist, ganz unabhängig von dem zufälligen Umstande, ob sie von uns erkannt (oder auch nur gedacht werden) oder nicht. Alle elementargeometrischen Sätze, alle Sätze mit eindeutig bestimmten, begrifflichen Bestandteilen (z. B. das Ganze ist größer als sein Teil), aber auch sämtliche zahlreichen Sätze über wirkliche Tatbestände gehören zum Gebiet der objektiven Wahrheit, indem sie ohne Rücksicht auf menschliches Erlebtwerden und auf subjektive Zustimmung oder Ablehnung für sich einen bestimmten Sinn haben und wahr sind. Von diesem Gebiete (dem reale Wirklichkeit im platonischen Sinne nicht zukommt) ist das der empirischen Wahrheiten logisch und erkenntnistheoretisch zu unterscheiden, gebildet aus allen Urteilen, die psychisch vorfallen und als wahr gefällt werden. Wahr ist aber jeder Satz und jedes Urteil, sofern darin dem Gegenstande (Subjekt) eine Beschaffenheit (Prädikat) beigelegt wird, die er tatsächlich hat. Die objektive Wahrheit nun ist bis zu einer gewissen

---

schen Arbeiten über die Elementargeometrie (Prag 1804), über die „begründetere" Darstellung der Mathematik (Prag 1810), über den binomischen Lehrsatz (Prag 1816), über die reelle Wurzel der Gleichung (Prag 1817, Neuausgabe von Ostwald 1906), über die Probleme der Rektifikation, Komplanation und Kubierung (Leipzig 1817), über die Zusammensetzung der Kräfte (Prag 1842) und über die drei Dimensionen des Raumes (Prag 1843) auch heutzutage noch sachliche Bedeutung besitzen, kann der Verfasser dieser Zeilen hier nicht näher erörtern.

Zimmermann beklagte (in der zitierten Akademierede) den Verlust eines umfangreichen Manuskriptes mit dem Titel „Antieuklid", worin Bolzano eine schritt- und satzweise Widerlegung des berühmten, scheinbar unangreifbaren Vaters der Geometrie niedergelegt hatte.

[8]) Diese Lehre ist im I. Teil (Fundamental- und Elementarlehre) der Wissenschaftslehre §§ 19—45, 121—149 u. s. f. entwickelt. Die Logik definiert Bolzano als „Wissenschaftslehre", d. h. als Anweisung, wie das Gebiet des menschlichen Wissens in einzelne Wissenschaften zerlegt und eine jede derselben in zweckmäßigen Lehrbüchern dargestellt werden solle" — eine Auffassung, die in der Gegenwart schwerlich Zustimmung finden dürfte. Doch hat diese Definition auf die eigentlichen logischen Lehren Bolzanos keinen störenden Einfluß. Daß sein Werk in der Hauptsache den allgemein üblichen Stoff behandelt, zeigen schon die Titel der 5 Teile (Fundamentallehre, Elementarlehre, Erkenntnislehre, Erfindungskunst und eigentliche Wissenschaftslehre).

(vorrückbaren) Grenze der menschlichen Erkenntnis zugänglich und Bolzano definiert die Philosophie geradezu als „die Wissenschaft von dem objektiven Zusammenhange aller derjenigen Wahrheiten, in deren letzten Grund einzudringen wir uns zu einer Aufgabe machen, um dadurch besser und weiser zu werden." Der Bestand von Wahrheiten an sich setzt nun weiter die Anerkennung von Vorstellungen an sich und Sätzen an sich voraus. Vorstellungen und Sätze können nämlich einerseits als bestimmte, gleichsam selbständige Inhalte, anderseits als psychische Erlebnisse eines Subjekts betrachtet werden. Die Worte Schön und Kalos beispielsweise bezeichnen durch ihren Sinn eine Vorstellung von gewissem Inhalte, welcher für sich etwas bedeutet, abgesehen davon, daß er als gedachter Begriff eine psychische Erscheinung sein kann. Und der pythagoreische Lehrsatz ist ein Satz an sich von bestimmter Bedeutung ohne Rücksicht auf sein Erkanntwerden. Freilich Wirklichkeit, reale Existenz, haben Vorstellungen und Urteile nur als Denkerscheinungen.

Diese Grundlehren Bolzanos von den Wahrheiten, Vorstellungen und Sätzen an sich haben durchaus modernen Charakter. Die sog. reine Logik, welche die mathematisierenden Logiker (z. B. Schröder) und Husserl in Göttingen auszubilden sich bemühen, ruht auf nahezu denselben Gedankengängen. Palágyi in Budapest hat diesem Nachweis den Hauptteil eines 1902 erschienenen Buches gewidmet. Die „Gegenstandstheorie", welche in den letzten Jahren durch Meinong in Graz begründet und von seinem Schülerkreis weitergebildet wurde, ist zwar nicht von Bolzano ausgegangen, gelangt aber im Prinzipiellen zu wesentlich gleichen Ergebnissen wie dieser. Der Vater der Lehre von der außerpsychologischen Bedeutung der Gegenstände und Wahrheiten ist aber jedenfalls Leibniz und man hat schon aus diesem Grunde ein gewisses Recht, Bolzanos Philosophie als „korrigierten Leibnizianismus" zu bezeichnen.

Aktuell ist ferner die Theorie Bolzanos, daß die meisten Vorstellungen und Sätze einen „Inhalt" und einen „Gegenstand" haben, welche Elemente scharf zu unterscheiden sind. Die Vorstellung „dieser Vater" (auch Vater schlechthin) hat ebenso wie der Satz und das Urteil „dieser Vater ist ein Held" nicht nur einen festbestimmten Inhalt, sondern auch einen Gegenstand, im vorliegenden Falle eine reale Person; offenbar weisen auch alle wissenschaftlichen Begriffe Inhalt und Gegenstand auf. Zusammengesetzt sind die Inhalte aus „Bestand-

teilen", die Gegenstände aus „Beschaffenheiten", die, sofern sie bewußt werden, „Merkmale" heißen; doch entsprechen nicht allen Gegenstandsbeschaffenheiten auch zugeordnete Inhaltsbestandteile.

Mit diesen für die Logik und Psychologie gleich weittragenden Feststellungen beschäftigten sich in unseren Tagen mehrere namhafte Autoren, unter ihnen Höfler, Twardowski, Meinong und G. Uphues[9]), von den früheren Zimmermann und Benno Kerry; während aber Bolzano auch gegenstandslose Vorstellungen und Urteile anerkennt (z. B. die Vorstellung hölzernes Eisen, Nichts usw.), neigen sich die Logiker der Gegenwart dazu, jene Zuordnung von Gegenständen auf sämtliche Vorstellungen und Urteile überhaupt auszudehnen.

Gegen Hegel behauptet Bolzano, daß es sowohl einfache als zusammengesetzte (objektive und gedachte) Vorstellungen gebe, welche Lehre sich für die Unterscheidung von Anschauungen, Begriffen und gemischten Vorstellungen wichtig erweist. Anschauungen sind nämlich nach Bolzano einfache Einzelvorstellungen (z. B. dieser Wohlgeruch, Sirius, mein Leib), die nur einen Gegenstand vorstellen. Begriffe hingegen zeigen diese Beschaffenheit nicht und enthalten auch keine Anschauungen als Teile. Daneben gibt es gemischte Vorstellungen mit anschaulichen und begrifflichen Elementen. Merkwürdigerweise vertritt Bolzano wider Kant den Standpunkt, daß Raum und Zeit keine Anschauungen seien; Raum und Zeit überhaupt sind nach seiner Lehre reine Begriffe, dieser Ort und diese Zeit gemischte Vorstellungen. Zeit ist nämlich „diejenige Bestimmung an einem Seienden, unter welcher allein ihm irgend eine Beschaffenheit mit Wahrheit beigelegt werden kann. Der Inbegriff aller Zeiten aber heißt die ganze Zeit. Die Orte der Dinge sind diejenigen Bestimmungen an denselben, die uns erklären, wienach sie bei ihren Kräften gerade diese und keine anderen Einwirkungen aufeinander üben. Der Inbegriff aller Orte heißt der ganze Raum". Die Entstehung der irrigen Meinung, daß „Raum und Zeit überhaupt" Anschauungen seien, er-

---

[9]) In eine einschlägige Kontroverse hat auch der Verf. dieser Zeilen in einer Studie eingegriffen, welche unter dem Titel „Über ein Paradoxon der Logik Bolzanos" im 28. Bande der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 1905, S. 375 ff., erschienen ist. Es handelte sich darin um eine Bolzanosche Kritik der herkömmlichen Lehre, daß Inhaltsreichtum und Umfangsweite von Vorstellungen im umgekehrten Verhältnisse stehen.

klärt sich daraus, daß „dieser Ort“ und „diese Zeit“ eine Anschauung als Bestandteil enthalten. Leider ist Bolzanos Theorie bis heute ohne gründliche Kritik geblieben; vielleicht könnte man ihn durch den Nachweis berichtigen, daß Raum und Zeit Formen für die Anschauung bedeuten, gleichwohl aber als Begriffe definierbar bleiben. Von den Lehren über die Stufenordnung der Vorstellungen, über die Wechselbegriffe, über die wesentlichen und außerwesentlichen Beschaffenheiten von Gegenständen, endlich von dem Meisterstück über die Mängel der Kantschen Kategorientafel kann in dieser allgemeinen Übersicht nicht berichtet werden. Dagegen sei uns gestattet, aus der Urteilstheorie einige überraschende Wendungen mitzuteilen. Während die Logiker vor und nach Bolzano mit seltenen Ausnahmen die Formel „S ist P“ als Symbol des (kategorischen) Urteils verwertet haben, verteidigt er das allgemein gültige Symbol „A hat b“, wobei A das Subjekt als Gegenstand, b das Prädikat als Beschaffenheit und der Begriff des Habens die Copel (Copula) bezeichnet. Das Urteil „Gott ist“ bedeutet „Gott hat Dasein“ usw. Es ist für den Fachmann wahrhaft genußreich, zu verfolgen, wie auch die verneinenden, die hypothetischen und die disjunktiven Urteile diesem Schema sich anpassen, wie treffsicher der Nachweis geführt wird, daß die Zeitbestimmung zum Subjekt gehöre, wie jämmerlich verfehlt die übliche Lehre von den partikulären Urteilen (einige S sind P) sei[10]) und so manches andere. Nur der eine Umstand, daß Bolzano die Verneinung zum Prädikat nimmt („A hat die Beschaffenheit nicht b, oder Mangel an b“), gibt zu Zweifeln Anlaß, alle sonstigen Thesen dieser Theorie sind in ihrer Schlichtheit von überwältigender Überzeugungskraft. Dasselbe gilt auch von der hochwichtigen Sonderung von Begriffs- und Anschauungssätzen (gemäß ihrer Bestandteile), die Bolzano an die Stelle der Kantschen Urteile a priori und a posteriori setzt[11]); letztere Unterscheidung bezieht sich nämlich bloß auf die Art, wie wir zu diesen Urteilen gelangt sind oder hätten gelangen können, nicht aber auf einem innerlichen qualitativen Moment. Allgemeinheit kann auch gewissen

---

[10]) Das Urteil „Einige A sind b“ entspricht dem Schema „die Vorstellung eines Etwas, das die Beschaffenheit a und b hat, hat Gegenständlichkeit“ — eine Gleichsetzung, die freilich nur im Lichte der gesamten Argumentation richtig verständlich ist.

[11]) Genaueres vgl. das Buch von Palágyi, Kant und Bolzano, Leipzig 1902.

empirischen Wahrheiten (z. B. Sätzen aus vollständigen Induktionen) zukommen und das Merkmal Notwendigkeit, das nur Begriffswahrheiten zukommt, setzt bestimmte Begriffssätze bereits voraus. Für viel wichtiger hält es Bolzano, die Wahrscheinlichkeitsurteile und Schlüsse dem System der Sätze entsprechend einzuordnen. Der logische Inhalt eines solchen Urteilsgefüges ist: „Nicht immer, wenn die Sätze A, B, C . . . wahr werden, wird auch wahr M, aber das Verhältnis der Fälle, in denen dieses geschieht, zu der ganzen Menge der Fälle ist m : m + n". In diesem Inhalt liegt ein objektives Verhältnis, nicht eine bloß subjektive Beschaffenheit, ein von den älteren Logikern völlig verkannter Umstand, der dem ganzen ungeheuren Komplex der empirischen Erkenntnisse erst seine logische Basis sichert. Von der Wahrscheinlichkeit unterscheidet Bolzano die „Zuversicht". Während die Wahrscheinlichkeit eines Satzes $w = \frac{m}{m+n}$ ist (z. B. $1/_2$ für zwei mögliche Fälle) ist die zugeordnete Zuversicht $Z = \frac{m-n}{m+n}$ (z. B. 0 für $w = 1/_2$). Der Begriff „Notwendigkeit" hingegen hat lediglich für die Klasse der reinen Begriffswahrheiten (die keine Anschauung als Bestandteil haben) Sinn, denn nur begriffliche Sätze und Urteile haben die Beschaffenheit, daß ihr angenommenes Nichtgelten den Wahrheiten gleicher Kategorie widerstreiten würde. Für Urteile über empirische Tatbestände fiele Mögliches und Notwendiges mit dem Wirklichen zusammen.

Von großem Werte ist Bolzanos Lehre von den Schlüssen, welche vollständig mit der damals (und zum Teil noch heute) allmächtigen, aristotelischen Syllogistik bricht. Die bekannte Liste der 19 Modi ist einerseits unvollständig, anderseits mit rein äußerlichen Umstellungen beladen; einzelne Modi sind sogar in ihrer allgemeinen Fassung falsch. Von den außerhalb der syllogistischen Figuren stehenden Schlußweisen führt Bolzano beispielsweise die folgende an: Aus den Sätzen: Jedes A ist ein P, jedes B ist ein Q, jedes C ist ein R usw., wird von jedem logisch Arbeitenden seit jeher gefolgert: In dem Ganzen, das aus den Teilen A, B, C . . . besteht, fehlt es weder an einem P, noch an einem Q, noch an einem R usw.

Leider verbietet uns der Rahmen einer Übersichtsstudie auch aus der „Erfindungskunst" Bolzanos (in der namentlich die prächtigen Lösungen der antiken Trugschlüsse erfreuen) und aus seiner

„eigentlichen Wissenschaftslehre“ (die von den Regeln der Abfassung von Lehrbüchern handelt) eine Gedankenauswahl zu liefern[12]). Allein auch das Wenige, das wir aus seiner ebenso tiefgründigen wie sonnenhellen Logik herauszuheben vermochten, wird hoffentlich gezeigt haben, daß wir heute noch mitten in denselben Problemen stehen, die Bolzona zu lösen suchte.

3.

Bolzanos philosophische Kraft liegt zum größeren Teile in der Logik, erschöpft sich aber keineswegs in ihr. Auch seine psychologischen Exkurse sind reich an prinzipiellen Klärungen und feinen Bemerkungen. Neben den in der Wissenschaftslehre eingeschlossenen Untersuchungen zur Psychologie des Empfindens und Denkens finden wir im Lehrbuche der Religionswissenschaft treffende Feststellungen über das Willensleben. Bolzano ist zwar in gewissem Sinne Indeterminist[13]), bekennt jedoch aufrichtig, daß der Determinismus zu den gleichen praktischen Folgen führen müsse. Das Mißverständnis, wonach die Freiheit des Willens im Sinne der Ursachlosigkeit durch das Bedürfnis nach sittlicher Verantwortung gefordert werde, liegt ihm fern. In der Frage nach dem Wesen der Seele steht Bolzano unter dem Einflusse der Monadenlehre Leibnizens. Er unterscheidet gewissenhaft zwischen Einheit (Einerleiheit oder Identität) und Einfachheit der

---

[12]) Bemerkenswert ist die Tatsache, daß Bolzano bei der Frage nach einem natürlichen System der Wissenschaften bereits Wege einschlägt, die (statt einer Konstanz der Arten) einer Entwicklungslehre im Sinne Weismanns entsprechen. Er sagt: „Die unzähligen Arten organischer sowohl als unorganischer Wesen, die wir auf Erden antreffen, dienen zu dem Zwecke, daß jede einzelne Substanz Gelegenheit zu einer allmählichen Entwicklung aller ihrer Kräfte finde. Daher ist dann auch sehr wahrscheinlich, daß eine gewisse Rangordnung unter diesen mannigfaltigen Arten herrsche, in dem Sinne, daß einige derselben auf einer höheren, andere auf einer niedrigeren Stufe der Vollkommenheit stehen und daß von diesen auch ein Übergang zu jenen stattfinde.“ Er spricht ferner die Vermutung aus, daß „eine und dieselbe Substanz, wenn sie allmählich alle jene verschiedenen Stufen des Daseins durchgeht, auf jeder einzelnen Gelegenheit erhalte, gewisse in ihr schlummernde Anlagen und Kräfte zu entwickeln, sich mit Vorstellungen einer eigenen Art zu bereichern und so immer vollkommener zu werden“. (Wissenschaftslehre, IV. Bd., p. 378.)

[13]) Vgl. Lehrbuch der Religionswissenschaft, 4 Bände, Sulzbach 1837, 15. Vgl. ferner die Wissenschaftslehre III, p. 498.

Seele und sucht letztere mit einer Fülle von Gründen zu erweisen. Aus der Einfachheit folgert Bolzano in seiner Athanasia die Unsterblichkeit, nämlich „die endlose Fortdauer mit Bewußtsein und Rückerinnerung". Daß ihn Beneke (den Bolzano einen der gründlichsten und scharfsinnigsten Forscher seiner Zeit nennt) in diesem Punkte mißverstanden und mit Mendelsohn, der freilich von der Einheit ausging, in gleiche Reihe gestellt habe, berührte Bolzano schmerzlich. Ehrlicherweise muß aber auch Bolzano eingestehen, daß die Unsterblichkeit der Seele „keinen ganz unbezweifelbaren Lehrsatz in der natürlichen Religion des menschlichen Geschlechtes" darstelle, sondern in letzter Linie zu den Überzeugungen des Glaubens zähle.

Minderes Interesse als die theoretische Philosophie erweckt uns Modernen die Ethik Bolzanos. Wenn wir die Zeit ihrer Entstehung ins Auge fassen, dürfen wir sie freilich keineswegs geringschätzen. Bolzano ist nämlich Vertreter der humanen Ethik mit religiöser Sanktion. Das Wohl des Ganzen, die allgemeine Beseeligung des Landes, die Förderung des sozialen Friedens ist das letzte Ziel alles sittlichen Handelns und die allgemeine Menschenliebe sein Beweggrund[14]). Bolzano glaubt, daß es mehrere Sätze gibt, die als Ausdruck des höchsten normativen Sittengesetzes gelten können und trotz ihrer verschiedenartigen Fassung zum gleichen Verhalten führen. Er führt acht solcher Sätze an, nämlich: 1. Handle immer so, wie es das allgemeine Beste (das Wohl des Ganzen) fördert; 2. Folge in allem dem Willen Gottes; 3. Suche in allem nur die Beförderung der Ehre Gottes; 4. Handle immer so, daß du Gott ähnlicher werdest; 5. Liebe Gott über alles; 6. Ahme dem Beispiele Jesu nach; 7. Liebe den Nächsten, wie dich selbst; 8. Behandle jeden so, wie du wünschtest, daß er dich behandle." Einen entscheidenden Primat erkennt er keiner Fassung zu, doch liegt in der Reihenfolge der Anordnung eine gewisse Wertskala, derzufolge dem ersten Imperativ der Vorzug, treffendster Ausdruck zu sein, zufällt[15]). Der Inbegriff jener Lehren, welche zu Tugend und Glück in Beziehung treten, ist zugleich der Kern der Religion, deren Lehren (auch die Lehre von den Wundern) nach dem Kriterium

---

[14]) Vgl. u. a. die Erbauungsrede als Anhang zur Lebensbeschreibung, Sulzbach 1836, S. 229 ff.

[15]) Vgl. Lehrb. d. Religionswissenschaft §§ 236—271.

der sittlichen Zuträglichkeit zu beurteilen sind. Danach ist das Christentum in der katholischen Auffassungsweise die vollkommenste Religion. Aus ihr fließt die entscheidend wichtige Überzeugung, daß Gott „das unbedingt Wirkliche" sei. Vom Gesichtspunkte einer jeden Gesellschaftsreligion aus kommt die vornehmste Stellung unter den Tugenden der Wohltätigkeit, nicht aber einer äußerlich-formalen Frömmigkeit zu. „Ich will Barmherzigkeit, nicht Opfer", ruft Bolzano mit dem Evangelisten.

Zum Schlusse seien uns noch einige Worte über Bolzanos Ästhetik gestattet. In der Abhandlung über den Begriff des Schönen setzt sich Bolzano mit mehr als dreißig Ästhetikern in leidenschaftsloser und strenger Weise kritisch auseinander, namentlich mit Kant und Hegel. Das Ergebnis dieser analytischen Revision ist eine schwerfällige, aber sachlich originelle Definition, die folgendermaßen lautet: „Das Schöne muß ein Gegenstand sein, dessen Betrachtung allen in ihren Erkenntniskräften gehörig entwickelten Menschen ein Wohlgefallen, und zwar aus dem Grunde gewähren kann, weil es ihnen nach Auffassung einiger seiner Beschaffenheiten weder zu leicht ist, noch auch die Mühe des deutlichen Denkens verursacht, einen Begriff von ihm zu bilden, der sie die übrigen, erst durch die fernere Betrachtung aufgefaßten Beschaffenheiten erraten läßt, hierdurch aber ihnen die Fertigkeit ihrer Erkenntniskräfte zu einer mindestens dunklen Anschauung bringt"[16]). Dieses Ungetüm von einer Begriffsbestimmung wird jedoch relativ einfach und gewinnend, sobald sie an Beispielen überprüft wird. Die logistische Spirale erregt unser Wohlgefallen, dessen Grund zu tage tritt, wenn wir zur Frage gelangen, „was für ein Gegenstand ist das, welchem Begriffe untersteht er?" Als Antwort drängt sich uns der Gedanke an eine bestimmte Gleichförmigkeit im Verhältnisse der wachsenden Abstände auf, ein Gedanke, der sich ohne die Mühe deutlicher Reflexion einstellt und als Beweis unserer Denkfertigkeit befriedigt. Ein Gedicht mit der Fabel vom Wolf und Lamm, welches uns eine bedeutsame Lehre richtig herausfühlen läßt, ein geistreiches Rätsel, dessen wenig mühsame Lösung wir dunkel als Denkgeschicklichkeit empfinden, zeigen gleich der Spirale die Merkmale des Schönen. Je größere

[16]) Abhandlungen zur Ästhetik, 1. Heft, S. 27.

Geschicklichkeit wir bei der Auffassung eines solchen Gegenstandes zu betätigen Anlaß finden, je mehr Übung der Erkenntniskräfte in Wirkung tritt, ohne daß wir darüber explicite reflektieren, desto intensiver ist auch das ästhetische Vergnügen, wie der Vergleich der Genüsse aus dem Oktav-Zweiklang und dem harmonischen Dreiklang oder der Unterschied der Freude an einem wohlgefälligen Tor und an einem prächtigen ganzen Tempel beweisen mag. Als Gegensatz des Schönen ist das Häßliche (Bolzano wollte lieber „das Garstige" sagen) durch den Verdruß aus den getäuschten Versuchen einer Begriffsbildung charakterisiert.

Wir wollen an dieser Stelle Bolzanos Definition und Exemplifikation nicht näher kritisieren. Seine Auffassung verrät den Einfluß des Kantschen Gedankens an ein Spiel der Erkenntniskräfte, indem er das Wohlgefallen statt auf die nachbildende Phantasie auf eine Art logischer Betätigung gründet, dabei aber die Umfangsverschiedenheit der Begriffe des Schönen überhaupt und des Kunstschönen vernachlässigt. An Bolzanos Schönheitslehre ist uns heute jedenfalls mehr die kritische als die konstruktive Leistung von Wert, doch können auch seine ästhetischen Analysen unsere Ansicht von der Stellung dieses Mannes in der Philosophie-Geschichte nur bekräftigen: Bolzano war in Wahrheit um mehr als ein Menschenalter zu früh gekommen, um nach Verdienst gewürdigt zu werden. Seine Zeit war die des dialektischen Rausches, der blendenden Paradoxie, der mystischen Phrase. In solchen Epochen wird ein Denker von Bolzanos Art hochmütig ignoriert, wenn nicht verspottet.

Hören wir ihn selbst: „Was klar und verständlich ist, wird eben darum gering geachtet; man schämt sich, es nachzuerzählen, denn, meint man, es klinge nicht gelehrt. In Rätseln muß sprechen, wer Aufmerksamkeit zu erregen wünscht; und wer seine Unwissenheit in einem Schwalle gelehrter Modeworte so zu verhüllen versteht, daß die gemeinsten Gedanken durch das Helldunkel seines Ausdruckes wie tiefe Weisheit erscheinen, dessen Name wird gefeiert. Deutsche! Wann werdet ihr von einer Verirrung, welche euch euren Nachbarn nur ungenießbar und lächerlich macht, endlich zurückkehren?"

Und auch dieser Ruf des edlen Philosophen verdient, noch in unserer Zeit gehört zu werden!

XIV.

Zu Platon und Plethon.

Von

D. Dr. **Johannes Dräseke,** Wandsbeck

Unter den wissenschaftlich so anregenden neun Untersuchungen, welche, zu einem schönen, mit der Aufschrift „Apophoreton“ versehenen Bande vereinigt, von der Graeca Halensis im Jahre 1893 der XLVII. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner dargeboten wurden, kam die meines Freundes Blaß „Über die Zeitfolge von Platons letzten Schriften“ (S. 52—66) der Richtung sowohl wie der Art des Betriebes meiner eigenen Studien, zumal auf byzantinischem Gebiet, ganz besonders entgegen. Sie berührte sich einmal mit meinen auf patristischem wie byzantinischem Arbeitsfelde wiederholt betätigten Bemühungen um die zeitliche Anordnung von namenlos oder unter falschen Namen überlieferten Schriften und die Ermittelung von deren Verfassern, sodann gab sie mir durch vergleichende Betrachtung Anregung und in deren weiterem Verlauf beachtenswerten Aufschluß über gewisse sozialpolitische Bestrebungen sowie über Bedeutung und Abfassungszeit einiger Schriften des letzten platonischen Philosophen des hellenischen Volkes, Plethons, jenes Mannes, der, in seiner Begeisterung für Platon, einst an Stelle seines ursprünglichen Namens Gemistos sich den gleichbedeutenden und an Platon erinnernden Namen Plethon beilegte. Sollte ja doch mit dieser Namenswandelung zugleich ein gewisser sachlicher Hinweis verbunden sein. Plethon wollte mehr sein als bloßer Erklärer und Ausleger Platons, wie es mehrere Jahrhunderte zuvor die letzten Neuplatoniker gewesen waren. Wie Platon seine Gedanken auf Sizilien in die lebendige Wirklichkeit umzusetzen versucht hatte, so wollte auch er Umbildner seines Volkes werden, er wollte eine staatliche und religiöse Erneuerung seines Vaterlandes herbeiführen. Das bezweckte sein nach

Platons Vorgang gleichfalls „Gesetze“ (*Νόμοι* oder *Νόμων συγγραφή*) genanntes Hauptwerk. Freilich hielt er dieses aus Furcht vor dem Bekanntwerden seiner rein hellenischen, das Christentum schroff ablehnenden Grundlage sein ganzes Leben hindurch verborgen. Viele Forscher haben es darum vordem als eine Frucht der Weisheit seines Alters angesehen. Die Grundgedanken desselben treten uns aber bereits viel früher, schon in den Denkschriften des Jahres 1415 entgegen, die ich, in enger Verknüpfung mit Bessarions Denkschrift „Über die Angelegenheiten im Peloponnes“, nach Inhalt und Bedeutung in den „Neuen Jahrbüchern“ 1911 (I. Abtlg. S. 102—119) eingehend zu würdigen gesucht habe. Ja, einzelne Abschnitte des Werkes waren schon in den zwanziger Jahren zahlreichen vertrauten Schülern Plethons im Peloponnes und in Italien, offenbar durch Abschriften, bekannt.

Platons „Gesetze“ hielt man bisher gleichfalls für dessen letzte, unvollendet gebliebene Schrift. Sie gehört aber, das darf jetzt mit Bestimmtheit behauptet werden, in die Zeit der sizilischen Reisen des Philosophen und seiner Verbindung mit Dionysios und Dion seit 366, sie kann, wie Blaß a. a. O., durch sorgfältige Auslegung der mit Recht von ihm für echt gehaltenen Platonischen Briefe, besonders des 7. und 8., in vergleichender Verbindung derselben mit einer Reihe von Stellen in den „Gesetzen“, gezeigt hat, um 360 sehr wohl so weit vollendet gewesen sein, wie sie es überhaupt wurde. Aus der sinn- und sachgemäß verknüpften Betrachtung und Erläuterung der beiden genannten Schriften hat Blaß ferner auch (a. a. O. S. 59—61) Zweck und Absicht des Philosophen bei Abfassung der „Gesetze“, wie mir scheint, mit überzeugender Sicherheit ermittelt. Platon, nach des älteren Dionysios Tode von Dion nach Syrakus eingeladen, ganz besonders im Hinblick auf die damals ihm erblühende Hoffnung, daß in denselben Männern Philosophie und Herrschermacht sich vereinige (Brief VII, 328 A: *τοὺς αὐτοὺς φιλοσόφους τε καὶ πόλεων ἄρχοντας μεγάλων ξυμβῆναι γενομένους*), gedachte durch den jüngeren Dionysios seine politischen Gedanken, Ersetzung der Tyrannis durch eine alle Vorzüge vereinigende, der lykurgischen sich annähernde Verfassung, zu verwirklichen. Zu diesem Zwecke verfaßte er seine „Gesetze“.

Plethons „Gesetze“ verfolgen ein noch viel weiteres Ziel. Er wollte durch sie eine Neugestaltung nicht bloß der hellenischen Ver-

hältnisse, sondern der ganzen christlichen Welt, deren Glaubensüberzeugung er als den schlechten Weg (*ὁδὸν φαύλην*), bezeichnete, herbeiführen. So kam ihm des Kaisers Johannes VIII. (1425—1448) Aufforderung zur Mitfahrt ins Abendland und zur Teilnahme am Konzil im Jahre 1439 sehr gelegen, um in den Kreisen jener für die Sprache und Wissenschaft der Hellenen, besonders ihre Philosophie, begeisterten Männer in Florenz die Lehren Platons zu verbreiten und bei dieser Gelegenheit dann auch, durch Enthüllung seiner geheimsten, in den „Gesetzen" niedergelegten Gedanken, die damals allerdings schon vielfach wieder heidnischem Wesen verfallenen Humanisten, wie sie an des geistreichen Kardinals Cesarini gastlicher Tafel sich zusammenfanden, mit der Hoffnung zu erfüllen, daß der gesamte Erdkreis in wenigen Jahren einmütig eine und dieselbe Religion annehmen werde, zwar nicht die Christi oder Mohammeds, sondern eine, die von dem altgriechischen Heidentum nur wenig verschieden sei. Aus Furcht vor der Veröffentlichung solcher, allerdings unerhörter, Ansichten blieben seine „Gesetze" als Ganzes unbekannt, als solches wurden sie bei seinen Lebzeiten nicht veröffentlicht. Nach seinem Tode hielt es Gennadios als Patriarch, d. h. als Schirmherr und Verteidiger des Christentums, das seinem Volke im Graus und Elend der Zeit verloren zu gehen in Gefahr stand, für pflichtgemäß, das ihm vom Despoten Demetrios ausgelieferte, durch und durch heidnische Werk Plethons zu verbrennen[1]). — Platon ließ, als nach Dions Tode 353 jede Hoffnung geschwunden war, seine philosophisch-politischen Pläne in Sizilien verwirklicht, seine Gesetze eingeführt zu sehen, die Schrift so liegen, wie sie eben in jenen sechziger Jahren geschrieben war. Er hatte aber nichts dagegen, daß sein Schüler Philippos der Opuntier das — wie Diogenes III, 25 berichtet — auf Wachstafeln geschriebene Werk auf Papyrus umschrieb, in Bücher (12 nach Suidas) teilte und, unter Hinzufügung der Epinomis — vielleicht, ja wahrscheinlich noch zu Platons Lebzeiten —, „natürlich unter Platons Namen, und dies wohl allein unter allen Platonischen Schriften, von den Briefen abgesehen" (Blaß a. a. O. S. 62), veröffentlichte.

---

[1]) Die Reste dieses Werkes liegen vor in der schönen Ausgabe Alexandres: *Πλήθωνος Νόμων συγγραφῆς τὰ σωζόμενα* (Paris 1858), die in einem Anhange zugleich eine ganze Reihe wichtiger zeitgenössischer Schriften enthält.

Auf die zuvor angedeuteten, Ziel und Richtung gebenden patriotischen Gedanken Plethons muß daher, um sein Lebenswerk recht zu würdigen, besonders geachtet werden. Wo und wann, d. h. bei welcher Gelegenheit hat er, das ist nun die Frage, diesen Gedanken, abgesehen von den schon erwähnten Denkschriften, Ausdruck gegeben? Ich meine, das ist in jenen zwei Büchern griechischer Geschichte vom Tode des Epameinondas bis zu dem des Philippos geschehen, die Plethon im Anschluß an Plutarchos und Diodoros verfaßte[2]). Dies mehrmals gedruckte, zweimal ins Lateinische und einmal sogar ins Französische übersetzte Werk verdient um seiner klaren, durchsichtigen Schreibart willen entschieden den Vorzug vor den meisten geschichtlichen Arbeiten der Byzantiner nach Prokopios. Zuerst 1503 bei Aldus in Venedig als Anhang zu einer Ausgabe von Xenophons Hellenika erschienen unter der Aufschrift: *Γεωργίου Γεμιστοῦ τοῦ καὶ Πλήθωνος ἐκ τῶν Διοδώρου καὶ Πλουτάρχου περὶ τῶν μετὰ τὴν ἐν Μαντινείᾳ μάχην ἐν κεφαλαίοις διάληψις*, sodann unter demselben Titel im Anhang zu seinem Herodotos von Camerarius zu Basel 1540 herausgegeben (1557 unverändert wiederholt), fand es erst im Jahre 1770 eine gesonderte Bearbeitung und Veröffentlichung durch H. G. Reichard, A. M., Lehrer am Gymnasium zu Grimma. Dieser wackere Philologe, durch Ernesti ermuntert, ist vom Bedürfnis der Schule aus dazu gekommen, Plethons Schrift gesondert herauszugeben und für Sekundaner zu erklären, die sie auch heute noch mit Gewinn und Genuß lesen würden. Während wir uns vor Sonderausgaben griechischer Schulschriftsteller heute kaum zu retten wissen, war, wie Reichard berichtet, von solchen damals so gut wie nichts vorhanden. Es lagen außer der Gesnerschen Chrestomathie nur Ausgaben einiger Schriften Xenophons von Ernesti und Bach vor, Plutarchos' Schrift De audiendis poetis von Krebs, Paläphatos und Äschines von Fischer und einiges andere, Schriften zumeist philosophischen Inhalts, für die Jugend wenig geeignet. Eine handschriftliche Grundlage aus München oder Wien sich zu beschaffen gelang Reichard nicht. Er mußte sich für den Text mit der Aldina von 1503 behelfen, deren Vorlage wir nicht

---

[2]) Ich verweise hier auf meine in der Zeitschr. f. Kirchengesch. (XIX, 3, S. 265—292) erschienene Abhandlung „Georgios Gemistos Plethon" und meine weiteren, in der ZfwTh. (XLVIII, S. 397—414) veröffentlichten Bemerkungen „Zu Georgios Gemistos Plethon".

kennen, während Camerarius diesen Text einfach wiederholt hat, und konnte zum Verständnis nur die offenbar nach einer Handschrift gefertigte lateinische Übersetzung des Humanisten M. Antonius Antimachus (Basel 1540) hinzuziehen. Da dieser aber in unglaublich leichtfertiger Weise sich mit Plethons Text abgefunden hatte, sah sich Reichard auf sein eigenes Wissen und Können und auf Plutarchos und Diodoros selbst angewiesen, deren sorgfältige Durchforschung ihn oft in den Stand gesetzt hat, den verderbten Text zu berichtigen. Die Kapiteleinteilung rührt gleichfalls von ihm her.

Was Plethon hier nun als Geschichtschreiber geleistet hat, ist hoher Anerkennung wert. Während er im Eingange des I. Buches bis zum 7. Kapitel (S. 17) zumeist noch wörtlich aus Plutarchos' Agesilaos, und zwar an dessen Schluß (Ausg. von Sintenis Bd. III, S. 183—187) sich anlehnt, gestaltet er den Stoff im weiteren Fortgang aus Plutarchos sowohl wie besonders aus Diodoros immer selbständiger, und zwar so geschickt und durchsichtig, daß gewisse Abschnitte, z. B. die Verwickelungen Athens mit Philippos und dessen allmähliches Vordringen (I, 15. II, 19 ff.), von dem beim Lesen des Demosthenes, zumeist aus dem Redner selbst, vielfach nur eine mangelhafte Übersicht gewonnen zu werden pflegt, geradezu als musterhaft bezeichnet werden können. National hellenische Gesichtspunkte sind es überall, die Plethon im Vordergrunde seiner Darstellung stehen, während Ägyptisches und Persisches nur den Einschlag zu dem großen, bunten Gewebe bilden, in dessen Hauptfarben die hellenischen Helden glänzen, die einzig und allein der Freiheit ihres Volkes dienen wollten. So sagt er gleich im Eingange von Agesilaos, des Plutarchos Worte (c. 36 *ἐκείνην αὖθις ἀνεδέξατο τὴν καλὴν καὶ περίβλεπτον ἡγεμονίαν ὑπὲρ τῆς τῶν Ἑλλήνων ἐλευθερίας*) zu politisch weiter ausschauendem Ausdrucke gestaltend (I, 3 S. 6): *Ἀλλ' ᾤετο δεῖν τοῖς Περσῶν βασιλέως πράγμασιν ἀπ' Αἰγύπτου ἐνοχλῶν τῇ τῶν τὴν Ἀσίαν οἰκούντων Ἑλλήνων ἐλευθερίᾳ βοηθεῖν.* Mit besonderer Wärme schildert er Dion, der Syrakus erstmalig von seinem Tyrannen befreite (I, 16 S. 33 *τῆς Διονυσίου τοῦ νεωτέρου ἀπήλλαξε τυραννίδος τοὺς πολίτας*), sodann Timoleon, den Tyrannenhasser, der endgültig die Tyrannei beseitigte und seinen Landsleuten die Freiheit wiedergab (I, 47 S. 93 *τήν τε ἐλευθερίαν Συρακοσίοις ἀπεδίδου*) und endlich den Makedonierkönig Philippos, der in all seinem rastlosen Tun nur darauf bedacht war, Führer der Hellenen

zu werden (II, 21, S. 135 *ἐσκοπεῖτο πάντα τρόπον, ὅπως τῆς Ἑλλάδος ἡγεμὼν καταστῇ*) und die hellenischen Städte in Asien zu befreien (II, 22 S. 133 *Ἄτταλον μὲν οὖν καὶ Παρμενίωνα … προαπέστειλεν ἐς τὴν Ἀσίαν, τὰς ἐκεῖ Ἑλληνίδας πόλεις ἐλευθερώσαντας*), und der dann bei den Zurüstungen zu seinem Übergang nach Asien einen frühen Tod fand (S. 140 *ὑπὲρ τῆς ἐς Ἀσίαν ἅμα διαβάσεως θύοντι καὶ ἑορτάζοντι λαμπρῶς … ἀπροσδόκητός τις ἐπῆλθε τελευτή*). Und nun gar die im Verhältnis zur Darstellung der sikulischen Angelegenheiten unter Dion so ganz außerordentlich eingehende (I, 16—22, S. 33—49) und mit liebevoller Sorgfalt behandelte mehrmalige Anwesenheit Platons in Syrakus! Mit Recht bemerkt hierzu Reichard (S. 49, Anm. r): „Ex tota hac parte facile Platonis studiosum agnoscas. Nam omnis illa de Platonis itineribus Syracusanis narratio paucis verbis expediri poterat ac pro epitomes mensura, quam in reliquo libro tenet Gemistus, etiam debebat. Sed quis sectator paullo calidior in commemorandis magistri rebus non diutissime ac lubentissime versatur?“ Hatte Plutarchos in Platons Erscheinen in Sizilien (Plut. Dion ed. Sint. V, 4 S. 3) einen göttlichen Zufall gesehen, der, entgegen aller menschlichen Berechnung, den Syrakusiern die Freiheit bringen sollte, so äußert sich Plethon darüber viel eingehender also (I, 16 S. 34): *Παραγίγνεται καὶ Πλάτων ἐξ Ἀθηνῶν, ἀποδεδημηκὼς μὲν ἐς τοὺς περὶ Ἰταλίαν τε καὶ Σικελίαν τούτους τόπους, ἐπὶ ἱστορίᾳ τῶν τε πόλεων καὶ πολιτειῶν τῶν ἐκεῖ. Ἀφιγμένος δὲ καὶ παρὰ τὸν τύραννον τοῦτον* [d.h. *Διονύσιον*], *μέγιστον τῶν ἐκεῖ Ἑλλήνων δυνάμενον, πειρασόμενος, εἴ πως θείᾳ τινὶ τύχῃ οἷός τε γένοιτο ἐπὶ φιλοσοφίᾳ* [leg. *φιλοσοφίαν*] *προτρεψάμενος μεγάλων ἀγαθῶν αἷς ἦρχε πόλεσιν αἴτιος καταστῆναι, εἰδὼς τοὺς τυράννους μέγιστον ἐφ’ ὅ, τι ἂν ὁρμήσειαν δυναμένους εἴτε ἀγαθόν τι, εἴτε μοχθηρόν.* Da hören wir den philosophischen Reformator, den Jünger Platons reden, der die Reisezwecke des Meisters mit eben jenen philosophischen Gedanken in Verbindung bringt, die er selbst hegt, von denen durchdrungen er selbst die Verfassungsverhältnisse und Lebensbedingungen seiner Zeitgenossen, wie die Denkschriften das so schön ausführen, zu heben und zu bessern bestrebt gewesen ist. Wie mußten seinen Volksgenossen nach 1439, angesichts jener Worte, die Ergebnisse seiner Reise nach Italien, die Verteidigung der griechischen Kirchenlehre an der Seite des Markos Eugenikos von Ephesus und die Gewinnung

des Abendlandes für die Philosophie Platons sich echt hellenisch verklären, wie mußte alles dieses den Weisen von Sparta als einen zweiten Platon erscheinen lassen!

Und wann zuerst werden diese Äußerungen Plethons besonders lebhaften Anklang in den Herzen der Hellenen seiner Zeit gefunden haben? Ich denke damals, im Jahre 1413, als Kaiser Manuel II. von Sultan Mohammed I. beim Abschluß eines gegenseitigen Freundschaftsbündnisses nicht bloß Thessalien und Teile des Peloponnes, sondern auch eine Reihe befestigter Plätze am Schwarzen Meer und an der Propontis zurückerhielt. An den in seinem Geschichtswerk besonders hervortretenden Helden konnte sich der Kaiser ein Beispiel nehmen, an Kühnheit und Rücksichtslosigkeit im Kampfe für die Freiheit der Hellenen es ihnen gleichzutun und in straffer Zusammenfassung der Kräfte des Reiches zur Abwehr der Barbaren die Aufgabe seines Lebens zu sehen. Besonders die Gestalt und das Treiben des Philippos von Makedonien bot ungesucht mehrere Vergleichspunkte. Sein zweimaliger Versuch, durch die Thermopylen in Hellas einzudringen, deren zweiter, wohlgelungen, den Athenern die drohende Gefahr unmittelbar vor Augen rückte und sie zum letzten Entscheidungskampfe aufrief (II, 21 S. 136), hatte ja ein furchtbares Gegenstück im Jahre 1396 gefunden, als die Osmanen zum erstenmal, ebenfalls durch die Thermopylen, in Hellas einbrachen und 1397 im Peloponnes erschienen. So wie der Besitz der Seestädte Philippos in den Stand gesetzt hatte, allmählich die Sonderbestrebungen der Hellenen niederzuhalten und ihre vereinte Kraft in den Dienst des nationalen Gedankens, die Bekämpfung der Perser, zu stellen: so sollte der Kaiser von Byzanz — wie die Zeitgenossen erwarten mochten — jetzt im Besitze ausgedehnter Küstenlandschaften und einer Reihe befestigter Seeplätze, die bisher zersplitterten Kräfte der Hellenen zusammenfassen zum Kampf gegen die neuen Perser, die Osmanen. Freilich war das alles vergeblich; aber der Hinweis auf die Zeitverhältnisse dürfte vielleicht ausreichend die doppelte Tatsache erklären, einmal, daß Plethon überhaupt gerade jenen Stoff für seine Geschichtsdarstellung wählte, und sodann, daß er ihn gerade um die näher gekennzeichnete Zeit, d. h. um 1414, zur schriftstellerischen Ausführung brachte.

XV.

Sokrates' Philosophie in der Darstellung des Aristoteles.

Von

P. Bokownew.

Die Forschung hat sich in neuerer Zeit mit Recht der Aufgabe zugewandt, unsere Traditionen über die hervorragenden historischen Persönlichkeiten strenger Kritik und Sichtung zu unterwerfen. Die Bilder, die wir uns von den großen Männern der Vergangenheit machen, sind vielfach verunstaltet, unkenntlich und unwahrscheinlich gemacht durch den Schutt an Traditionen, der sich im Laufe der Jahrhunderte über ihnen angehäuft hat. Dieser Schutt muß weggeräumt werden, und wir müssen zu den reinen, klaren Quellen zurückkehren, in denen allein sich das historisch Tatsächliche widerspiegelt. Neben den Forschungen nach der Persönlichkeit Jesu, die die gelehrte Welt in Aufregung versetzten, verdient auch die Gestalt des Sokrates die gleiche kritische Betrachtung. Bei dem athenischen Philosophen ist diese Aufgabe wesentlich leichter als bei Jesus, da wir über Berichte der Zeitgenossen verfügen.

Es ist angenommen, die Geschichte der griechischen Philosophie so darzustellen, daß in ihr durch das Auftreten des Sokrates eine scharfe Scheidung in zwei Perioden herbeigeführt wird. Wir sprechen von einer vorsokratischen und einer nachsokratischen Philosophie. Wegen seiner einschneidenden Wirkung auf die Entwicklung der griechischen Philosophie verdient Sokrates also ein ganz besonderes Interesse. Da er aber selbst keine Schriften hinterlassen hat, so sind wir bei der Forschung nach seiner Philosophie auf die Zeugnisse der Alten über ihn angewiesen, von denen als die wichtigsten Plato, Xenophon und Aristoteles gelten.

Wie weit Plato als Quelle für Sokrates in Betracht kommen kann, ist sehr schwer zu entscheiden. Erstens steht Plato seinem verehrten Lehrer nicht als objektiver Beurteiler gegenüber, sondern

als bewundernder Anhänger, der dem Meister nach seinem tragischen Ende ein unvergängliches Denkmal setzt. Zweitens will Plato gar nicht ein bloßer Berichterstatter der Sokratischen Lehre sein, sondern entwickelt sie weiter, indem er sie übernimmt, und darum ist natürlich weniges von dem, was Plato in seinen Dialogen Sokrates in den Mund legt, Sokratisch. Gewiß sind die früheren Dialoge Platos ihrem Inhalte nach mehr Sokratisch als die späteren, in denen Plato sich zu immer größerer Selbständigkeit entwickelt; aber wo bei Plato die Grenze zwischen Sokratischer und eigener Philosophie zu ziehen ist, läßt sich aus den Platonischen Dialogen selbst nicht ermitteln, denn Plato sagt nicht: „Bis hierher habe ich Sokrates' Philosophie referiert, jetzt kommt meine eigene", ja er macht nirgends auch nur die geringste Andeutung über seine wachsende Selbständigkeit. Auch Xenophon ist als Quelle für Sokrates nicht unanfechtbar. Erstens erfüllt er ganz wie Plato eine Pietätspflicht gegenüber dem Manne, der einen so mächtigen Eindruck auf ihn gemacht hatte. Zweitens ist er selbst nicht Philosoph und sieht die Sokratische Philosophie nicht aus dem ihr angemessenen Gesichtswinkel an. Da Xenophon keinen eigenen philosophischen Standpunkt und kein selbständiges Urteil in philosophischen Dingen hatte, so ist es ferner leicht möglich, daß sein Bericht von damals herrschenden philosophischen Richtungen eine gewisse Färbung angenommen hat. So läßt es sich wohl denken, daß Xenophons Darstellung, wie Joël[1]) nachzuweisen versuchte und auch Windelband-Bonhöffer[2]) meint, „vielleicht einigermaßen unter dem Einflusse kynischer Parteiauffassung" steht, wie sehr dies auch Gilbert[3]) bestreitet. Endlich ist auch die Echtheit der Xenophontischen Werke von der Kritik stark in Zweifel gezogen worden. Wenn auch heute nicht mehr so hyperkritisch gegen Xenophon vorgegangen wird, wie das A. Krohn[4]) getan hatte, der in den Memorabilien eine von Stoikern redigierte Kompilation sah, so ist er doch immerhin nicht als vollkommen unverdächtig freizusprechen.

---

[1]) K. Joël, Der echte und der Xenophontische Sokrates, 3 Bde., Berlin 1893, 1901.

[2]) Windelband, Geschichte der antiken Philosophie, 3. Aufl., bearbeitet von Adolf Bonhöffer, München 1912, S. 97.

[3]) Otto Gilbert, Griechische Religionsphilosophie, Leipzig 1911, S. 255, Anm. 3.

[4]) A. Krohn, Xenophon und Sokrates, Halle 1875.

So erweist sich, daß weder Plato, noch Xenophon in befriedigender Weise über Sokrates' Philosophie Aufklärung geben können. Daher ist auch Zellers[5]) Versuch, Platos und Xenophons Zeugnisse zu kombinieren, haltlos.

Wenden wir uns nun der dritten Hauptquelle zu — Aristoteles. In den überlieferten Werken des Aristoteles findet sich keine zusammenhängende Darstellung der Sokratischen Philosophie, sondern nur hier und da vereinzelte Notizen über Sokrates und seine Lehre, die Aristoteles im Laufe der eigenen philosophischen Erörterungen macht, um die Ansichten des Sokrates über die einzelnen behandelten Probleme teils zu widerlegen, teils als berechtigt anzunehmen. Aristoteles ist 15 Jahre nach dem Tode des Sokrates geboren, und von Freundschaftsbeziehungen zwischen beiden kann also keine Rede sein. Auch verbindet sie nicht eine gemeinsame Vaterstadt, wie das bei Plato der Fall gewesen war; bei Aristoteles kann nicht Lokalinteresse das Interesse an Sokrates vergrößert oder irgendwie beeinflußt haben, denn Aristoteles ist in Athen ein Fremder. Für Aristoteles ist Sokrates nur der bedeutende Philosoph, sein Interesse an Sokrates ist ein rein historisches. Er konnte auch Sokrates schon historisch werten, da er zeitlich entfernt genug von ihm stand. Mehr als ein halbes Jahrhundert war seit dem Tode des Sokrates vergangen, als Aristoteles seine großen Werke schrieb. So kann Aristoteles, wie Joël[6]) richtig bemerkt, ein selbständiges Urteil über die Sokratische Frage haben, da damals die Literatur über Sokrates schon bedeutend war und sich keineswegs auf Plato und Xenophon beschränkte. Mit Recht urteilt Joël daher, daß die sichersten Zeugnisse für Sokrates die Aristotelischen Schriften geben. Auch Th. Gomperz[7]) schätzt Aristoteles als die Hauptquelle unserer Erkenntnis der Sokratischen Philosophie. Kinkel[8]) dagegen tadelt die allzu blinde Anhänglichkeit an Aristoteles, die der Darstellung der Sokratik bei Joël und Gomperz geschadet habe. Er schließt sich an Natorp[9]) an, nach dessen Meinung Aristoteles aus Plato geschöpft und unbewußt die Sokratische

---

[5]) Zeller, Die Philosophie der Griechen.

[6]) a. a. O. S. 203 ff.

[7]) Th. Gomperz, Griechische Denker.

[8]) Walter Kinkel, Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie. II. Band. Gießen 1908, S. * 3.

[9]) Natorp in Philos. Monatsh. XXX, 7 und 8, 1894.

Philosophie seiner eigenen Denkrichtung gemäß umgemodelt habe. Natorp leugnet jedoch nicht allen Wert der Aristotelischen Darstellung der Sokratik, er läßt ihr immerhin die Bedeutung einer sekundären Quelle, da Aristoteles sich offenbar an die ersten Dialoge Platos gehalten habe.

Damit befinden sich aber Natorp und Kinkel im Irrtum. Aristoteles muß doch neben Plato noch andere, von Plato unabhängige Kriterien zur Feststellung der Sokratischen Philosophie gehabt haben, die ihn berechtigten, die ersten Dialoge Platos für Sokratisch zu halten, da die Dialoge Platos selbst ihm dazu keinen Anlaß geben konnten. So ist Aristoteles' Referat über die Sokratik nicht als eine einfache Wiedergabe der Platonischen Darstellung der Sokratik anzusehen, sondern, wenn auch als eine Wiedergabe, so doch als eine von anderer, nicht Platonischer Seite fundierte. mag Aristoteles eine oder mehrere Arbeiten über Sokrates zur Ergänzung seiner Kenntnis der Sokratik benutzt haben. Jedenfalls gab es eine umfangreiche Literatur über Sokrates, und es ist doch anzunehmen, daß Aristoteles sie benutzte und nicht nur sich ganz einseitig auf Plato berief. So einseitig ist er doch nie gewesen. Sein Referat über Sokrates ist also eine Bestätigung dessen, was Plato über Sokrates gesagt hatte, und eben hierin erscheint Aristoteles als selbständige Quelle neben Plato.

Es ist immer das Neue der Sokratischen Philosophie, was Aristoteles hervorhebt. Er überschaute die Motive in den sokratischen Lehren, die die umwälzende Wirkung auf die griechische Philosophie hervorriefen.

Im folgenden soll das, was Aristoteles über Sokrates berichtet, zusammengestellt werden.

Zweierlei ist nach Aristoteles dem Sokrates mit Recht zuzuschreiben: die induktiven Beweise und die allgemeine Definition. So sagt Aristoteles im 11. Buch der Metaphysik[10]).

---

[10]) Arist. Metaph. XI, Metaph. XI, 4. 1078 b 17—31. *Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου —. . ἐκεῖνος δ' εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν. Συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει, ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστιν. Διαλεκτικὴ γὰρ ἰσχὺς οὔπω τότ' ἦν, ὥστε δύνασθαι καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐστι τἀναντία ἐπισκοπεῖν. καὶ τῶν ἐναντίων εἰ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη. Δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης. Ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς.*

Obgleich Aristoteles sonst viel von den ethischen Lehren des Sokrates spricht, nennt er sie hier nicht als eine dritte Leistung neben der Erfindung der Induktion und der Definition, die er offenbar als die Hauptleistungen des Sokrates angesehen wissen will. Er schätzt seine ethischen Leistungen hoch[11]), und Sokrates gilt ihm in der Ethik durchaus als Epoche machender Philosoph[10]), aber seine Großtat ist eben die Begründung der Logik. Damit hat Sokrates der Philosophie ein festes Fundament geschaffen: Induktion und Definition gehören beide zur Grundlage des Wissens[10]).

Indem Sokrates auf induktivem Wege Schlüsse zog[10]), suchte er das Wesen der Dinge in Definitionen festzustellen, um so zu den allgemeinen Begriffen zu gelangen[10]). Schon Pythagoras und Demokrit hatten versucht, Definitionen aufzustellen[12]), dieser auf naturwissenschaftlichem, jener auf ethischem Gebiet, und angefangen nach den abstrakten Begriffen zu forschen[12]), aber nur gelegentlich, indem die Tatsachen ihrer Forschungsobjekte selbst sie dazu führten, denn sie hatten noch nicht die Notwendigkeit der Definition und des abstrakten Begriffes für die wissenschaftliche Forschung eingesehen[12]). Erst bei Sokrates wuchs die Forschung nach den Definitionen und abstrakten Begriffen zur eigentlichen Aufgabe der Philosophie heran[12]). Sokrates unterscheidet sich von seinen Vorgängern nicht nur dadurch, daß er bei seinen Untersuchungen Definitionen in größerem Maße als diese verwandte, sondern hauptsächlich dadurch, daß er gerade die Definitionen zum Objekt seiner Forschung machte, denn er stellte als erster eine Untersuchung über die Definitionen an[13]).

---

[11]) Arist. Magna mor. I, 1, 1182 a 15—17. *Μετὰ τοῦτον Σωκράτης ἐπιγενόμενος βέλτιον καὶ ἐπὶ πλεῖον εἶπεν ὑπὲρ τούτων, οὐκ ὀρθῶς δὲ οὐδ' οὗτος. Τὰς γὰρ ἀρετὰς ἐπιστήμας ἐποίει, τοῦτο δ' ἐστὶν εἶναι ἀδύνατον.*

[12]) Arist. De part. an. I, 1, 642 a 24—31. *Αἴτιον δὲ τοῦ μὴ ἐλθεῖν τοὺς προγενεστέρους ἐπὶ τὸν τρόπον τοῦτον, ὅτι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ὁρίσασθαι τὴν οὐσίαν οὐκ ἦν, ἀλλ' ἥψατο μὴν Δημόκριτος πρῶτος, ὡς οὐκ ἀναγκαίου δὲ τῇ φυσικῇ θεωρίᾳ, ἀλλ' ἐκφερόμενος ὑπ' αὐτοῦ τοῦ πράγματος· ἐπὶ Σωκράτους δὲ τοῦτο μὲν ηὐξήθη, τὸ δὲ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε, πρὸς δὲ τὴν χρήσιμον ἀρετὴν καὶ τὴν πολιτικὴν ἀπέκλιναν οἱ φιλοσοφοῦντες.*

[13]) Arist. Metaph. I, 6, 987 b 1—4. *Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν....*

Durch seine Definitionen war er der Urheber der Lehre vom allgemeinen Begriff[14]), den er als erster als das Werkzeug κατ' ἐξοχήν der philosophischen Forschung hinstellte[12]). Damit erhält die Philosophie, die bis dahin Naturforschung gewesen war, seit Sokrates eine Richtung auf das Begriffliche. Jedoch bekannte sich Sokrates noch nicht zu der Auffassung vom abstrakten Begriff, die später Plato vertrat, und von der Aristoteles sich später wieder abwandte — er trennte nicht den abstrakten Begriff von den Einzeldingen, d. h. für ihn gab es nicht parallel zu der Welt der sinnlichen Dinge eine Welt der Begriffe oder Ideen[10])[14]).

Obgleich Sokrates den abstrakten Begriff speziell für die wissenschaftliche Forschung geschaffen hatte, gab er ihm *keine Anwendung in der Naturforschung*, welcher er bis dahin gemangelt hatte und welche erst nach der Erfindung des Sokrates aufblühen konnte. Für die Natur hatte Sokrates nicht viel übrig und widmete ihr keine besonderen Untersuchungen, ja Aristoteles sagt direkt, bei Sokrates höre die Naturforschung auf[12]). Daß Sokrates aber gewisse allgemeine Anschauungen über die Natur ausgesprochen habe, ist als wahrscheinlich anzunehmen. Als eine solche kann man den Satz ansehen: *nichts ist unnütz*[15]), den man, positiv gewendet, dahin formulieren kann, daß alles in der Natur seinen bestimmten Zweck hat. Wie weit Sokrates diese Anschauung durchgeführt hat, läßt sich aus dem vorliegenden Material nicht entscheiden: so viel läßt sich jedoch mit ziemlicher Bestimmtheit konstatieren, daß er seiner Weltanschauung das Prinzip der *Teleologie* zugrunde legte.

Über die *Forschungsmethode* des Sokrates ist zu bemerken, daß er *fragte, aber nicht antwortete*, da er *gestand nichts zu wissen*[16]). Dieses Geständnis bedeutet nicht einen Skeptizismus, da er ja fragte und nach dem Wesen

---

14) Arist. Metaph. XII. 10. 1086 b 2—5. *Τοῦτο δ', ὥσπερ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐλέγομεν, ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς ὁρισμούς, οὐ μὴν ἐχώρισε γε τῶν καθ' ἕκαστον· καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας.*

15) Arist. Magna mor. I. 1. 1183 b 8—11. *Οὐκ ὀρθῶς δὲ οὐδ' ὁ Σωκράτης ἐπιστήμας ἐποίει τὰς ἀρετάς. Ἐκεῖνος γὰρ οὐδὲν ᾤετο δεῖν μάτην εἶναι, ἐκ δὲ τοῦ τὰς ἀρετὰς ἐπιστήμας εἶναι συνέβαινεν αὐτῷ ἀρετὰς μάτην εἶναι.*

16) Arist. De soph. elench. 35. 183 b 7, 8. *Ἐπεὶ καὶ διὰ τοῦτο Σωκράτης ἠρώτα, ἀλλ' οὐκ ἀπεκρίνετο· ὡμολόγει γὰρ οὐκ εἰδέναι.*

der Dinge suchte und fest daran glaubte, daß auf dem Wege der Induktion und Definition das Wissen, d. h. der abstrakte allgemeine Begriff, zu erreichen ist. Mit dem Geständnis, daß er nichts wisse, meint Sokrates vielmehr, daß er gar kein Wissen habe, solange er nicht den Begriff erreicht habe, nach dem er strebe, und daß er in seinem Streben nach dem Begriff von gar keinen Voraussetzungen ausgehe. Nur das Wissen der Begriffe ist wirkliches Wissen, nicht aber das Wissen einzelner Tatsachen, aus denen der Begriff erst zu gewinnen ist. Nur aus den einzelnen Tatsachen kann der Begriff gewonnen werden, andere Voraussetzungen zur Gewinnung der Begriffe gibt es nicht. So enthält der Satz des Sokrates: „Ich weiß nichts" zwei Momente: erstens das erkenntnistheoretische Bekenntnis, daß das nichtbegriffliche Wissen kein Wissen ist und zweitens das Prinzip der vollsten Voraussetzungslosigkeit in der Forschung.

Während Sokrates, wie wir sahen, in der Naturwissenschaft keinen Gebrauch von dem von ihm erfundenen abstrakten Begriff machte, gab er ihm eine fruchtbare Verwendung in der Ethik[16]). Er bemühte sich als erster allgemeine Definitionen der ethischen Tugenden aufzustellen, was freilich auch Demokrit und die Pythagoräer versucht hatten[10]). Er handelte jedoch mehr und besser von den ethischen Tugenden als seine Vorgänger[11]). Auch hier ist aber wiederum der Unterschied zwischen Sokrates und seinen Vorgängern nicht nur ein gradueller, sondern auch ein wesentlicher. Während die letzteren, geleitet von einer Grundanschauung, gelegentlich einzelne Aussprüche ethischen Charakters taten, suchte Sokrates in der Ethik das Allgemeine[13]) und forschte nach dem Wesen der Tugenden und deren Bestandteilen. Was eigentlich die Tugenden sind und worin das ihnen gemäße Handeln besteht, das war es, was Sokrates interessierte und was er als erster zum Problem der Philosophie erhob, wofür er der Begründer der wissenschaftlichen Ethik genannt zu werden verdient[17]). Es ist also das Streben nach dem abstrakten Begriff, das auch der

---

[17]) Arist. Mor. Eud. I, 7. 1216 b 2—10. *Σωκράτης μὲν οὖν ὁ πρεσβύτης ᾤετ' εἶναι τέλος τὸ γινώσκειν τὴν ἀρετήν, καὶ ἐπεζήτει τί ἐστιν ἡ δικαιοσύνη καὶ τί ἡ ἀνδρεία καὶ ἕκαστον τῶν μορίων αὐτῆς. Ἐποίει γὰρ ταῦτ' εὐλόγως· ἐπιστήμας γὰρ ᾤετ' εἶναι πάσας, ὥσθ' ἅμα συμβαίνειν*

Sokratischen Ethik ihren Charakter aufprägt, und in dieser Hinsicht macht Sokrates einen Schritt weit hinaus über seine Vorgänger in der Ethik. Es hängt mit der eigentümlichen Richtung der Sokratischen Forschung zusammen, daß er in einer anderen Beziehung hinter ihnen zurückbleibt. Während Demokrit bestrebt gewesen war, die Tugenden psychologisch zu erklären und ihr Entstehen und Bestehen mit seiner Naturlehre in Verbindung zu bringen, ist bei Sokrates von alledem keine Spur vorhanden. Ihn interessierte nur die rein begriffliche Seite der Ethik, und alle die Fragen in der Ethik, die mit der Naturerklärung in Zusammenhang stehen, ließ er unbeachtet. Wie die Tugenden entstehen und woraus sie entstehen, danach hat Sokrates nicht gefragt[17]).

Das Hauptprinzip seiner Ethik ist die Grundüberzeugung, daß Bildung und Wissen einen positiven Einfluß auf das Handeln des Menschen ausüben. Das moralische Handeln ist dem Wissen und der Bildung direkt proportional. Obgleich jedes Wissen überhaupt, jede Erweiterung des Horizonts und alles klarere Erfassen des Tatsächlichen das moralische Handeln des Menschen hebt, wie z. B. die Tugend der Tapferkeit sich auf das Wissen von dem, was Furcht erregt, gründet[18]), so ist doch nicht jedes Wissen von gleichem Wert für die Ethik, sondern vorzüglich kommt hier das Wissen von Gut und Böse in Betracht. Hieraus erwächst dem Sokrates die erste Forderung seiner Ethik, die dem Menschen die Erkenntnis der Tugend zur Aufgabe macht[17]). Die Grundüberzeugung, aus der diese Forderung herauswächst, findet ihren prägnantesten Ausdruck in dem Satz: nichts ist stärker, als vernünftige Überlegung (*φρόνησις*)[19]), und wurzelt in dem festen Glauben, daß der Intellekt den Willen und das Gefühl meistern kann. Wenn Wissen vorhanden ist, ent-

---

εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον. ἅμα γὰρ μεμαθήκαμεν τὴν γεωμετρίαν καὶ οἰκοδομίαν καὶ ἐσμὲν οἰκοδόμοι καὶ γεωμέτραι. Διόπερ ἐζήτει, τί ἐστιν ἀρετή, ἀλλ' οὐ πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων.

18) Arist. Mor. Eud. III, 1, 1229 a 14, 15. *Δευτέρα ἡ στρατιωτική· αὕτη δὲ δι' ἐμπειρίαν καὶ τὸ εἰδέναι, οὐχ ὥσπερ Σωκράτης ἔφη, τὰ δεινά, ἀλλ' ...*

19) Arist. Mor. Eud. VII, 13, 1246 b 33—36. *Καὶ ὀρθῶς τὸ Σωκρατικόν, ὅτι οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως. Ἀλλ' ὅτι ἐπιστήμην ἔφη, οὐκ ὀρθόν· ἀρετὴ γάρ ἐστι καὶ οὐκ ἐπιστήμη.*

steht keine Leidenschaft[20]). Man handelt nicht bei Überlegung wider das Gute, sondern aus Unwissenheit[21]). Es wäre sonderbar, wenn einen, der ein Wissen hat, etwas anderes beherrschte und wie einen Sklaven hin und her risse[21]). Ein Wissender kann nicht unenthaltsam sein[21]). Niemand würde das Böse wählen, wenn er wüßte, daß es das Böse ist[22]). Nur wer weiß, was Gut und Böse ist, kann entscheiden. Der Wissende allein hat also die Wahl. Niemals wird aber einer, der die Wahl hat, sich für die Ungerechtigkeit oder Feigheit oder sonst eine Untugend entscheiden[23]), sondern nur für die entsprechende Tugend, denn **niemand ist freiwillig schlecht**[23]). Positiv gewendet, lautet dieser Satz: wenn wir schlecht handeln, handeln wir unfreiwillig. Unsere Unfreiwilligkeit besteht in der Unwissenheit. Wenn keine vernünftige Überlegung stattfindet, so kann kein freiwilliges Handeln, und da freiwilliges Handeln gutes Handeln ist, auch kein gutes Handeln zustande kommen, und es steht dann nicht in unserer Macht, gut oder schlecht zu sein[23]). In der vernünftigen Überlegung besteht das gute

---

[20]) Arist. Eth. Nic. VII, 3, 1147 b 14—17. *Καὶ ἔοικεν ἐζήτει Σωκράτης συμβαίνειν· οὐ γὰρ τῆς κυρίως ἐπιστήμης εἶναι δοκούσης παρούσης γίνεται τὸ πάθος, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς.*

[21]) Arist. Eth. Nic. VII, 2, 1145 b 21—28. *Ἀπορήσειε δ' ἄν τις πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεύεται τις. Ἐπιστάμενον μὲν οὖν οὔ φασί τινες οἷόντε εἶναι δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὸν ὥσπερ ἀνδράποδον. Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας, οὐδένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν. Οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς.*

[22]) Arist. Magna mor. II, 6, 1200 b 25—29. *Σωκράτης μὲν οὖν ὁ πρεσβύτης ἀνῄρει ὅλως καὶ οὐκ ἔφη ἀκρασίαν εἶναι, λέγων ὅτι οὐδεὶς εἰδὼς τὰ κακὰ ὅτι κακά εἰσιν ἕλοιτ' ἄν· ὁ δὲ ἀκρατὴς δοκεῖ, εἰδὼς ὅτι φαῦλά εἰσιν, αἱρεῖσθαι ὅμως, ἀγόμενος ὑπὸ τοῦ πάθους. Διὰ δὴ τὸν τοιοῦτον λόγον οὐκ ᾤετ' εἶναι ἀκρασίαν, οὐ δὴ ὀρθῶς.*

[23]) Arist. Magna mor. I, 9, 1187 a 5—13. *Ἐπεὶ δ' οὖν ὑπὲρ ἀρετῆς εἴρηται, μετὰ τοῦτ' ἂν εἴη σκεπτέον πότερον δυνατὴ παραγενέσθαι ἢ οὔ, ἀλλ' ὥσπερ Σωκράτης ἔφη, οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους. Εἰ γάρ τις, φησίν, ἐρωτήσειεν ὅντινα οὖν πότερον ἂν βούλοιτο δίκαιος εἶναι ἢ ἄδικος, οὐδεὶς ἂν ἕλοιτο τὴν ἀδικίαν. Ὁμοίως δ' ἐπ' ἀνδρείας καὶ δειλίας καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἀεὶ ὡσαύτως. Δῆλον δ' ὡς εἰ φαῦλοί τινές εἰσιν, οὐκ ἂν ἑκόντες εἴησαν φαῦλοι· ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲ σπουδαῖοι. Ὁ δή τοιοῦτος λόγος οὐκ ἔστιν ἀληθής.*

Handeln[19]). Tugend ist Wissen[24]) und daher Eigenschaft des Verstandes[25]) — in diesem Satz gipfelt die Sokratische Ethik.

An dem Bericht des Aristoteles muß eine jede Darstellung der Sokratischen Philosophie orientiert werden, die auf quellenmäßige Sicherheit Anspruch erheben will. Dann können auch Plato und Xenophon reiche Schätze an Material für die Restauration der Sokratik liefern.

---

[24]) Arist. Eth. Nic. VI, 13, 1144 b 28—30. *Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας), . . .*

Eth. Nic. III, 8, 1116 b 4, 5. *Ὅθεν καὶ ὁ Σωκράτης ᾠήθη ἐπιστήμην εἶναι τὴν ἀνδρείαν.*

Magna mor. I, 21, 1190, b 28, 29. *Οὐδὲ Σωκράτης δὴ ὀρθῶς ἔλεγεν, ἐπιστήμην εἶναι φάσκων τὴν ἀνδρείαν.*

Mor. Eud. III, 1, 1230 a 6—8. *Αὐτὸ γὰρ τοὐναντίον ἔχει ἢ ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἐπιστήμην οἰόμενος εἶναι τὴν ἀνδρείαν.*

cf. Anm. 11, 15, 17.

[25]) Arist. Magna mor. I, 35, 1198 a 10—13. *Διὸ οὐκ ὀρθῶς Σωκράτης ἔλεγε, φάσκων εἶναι τὴν ἀρετὴν λόγον· οὐδὲν γὰρ ὄφελος εἶναι πράττειν τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια, μὴ εἰδότα καὶ προαιρούμενον τῷ λόγῳ. Διὸ τὴν ἀρετὴν ἔφη λόγον εἶναι, οὐκ ὀρθῶς, . . .*

Eth. Nic. VI, 13, 1144 b 17—21. *Διόπερ τινές φασι πάσας τὰς ἀρετὰς φρονήσεις εἶναι, καὶ Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει, τῇ δ' ἡμάρτανεν· ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν. ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν.*

cf. Anm. 24.

XVI.

La correspondance des genres du Sophiste, du Philèbe et du Timée.

Par

Louis Rougier, de Lyon.

La correspondance des genres du Sophiste, du Philèbe et du Timée est un des problèmes fondamentaux de la philosophie de Platon. Suivant les conceptions qu'on s'en fait, cette philosophie prête aux interprétations les plus divergentes. Dans une première partie, nous exposerons la thèse que nous adoptons; dans une seconde, nous en vérifierons les détails par l'examen critique des théories opposées les plus représentatives: celles de M. Lachelier, Zeller, Rodier, Brochard. Sans prétendre apporter une solution définitive de cette redoutable question, nous en fournirons, peut-être, une approximation plus exacte.

I.

Le Sophiste. — Dans le Sophiste, au sujet de la possibilité de l'erreur, Platon vient à se demander si les jugements synthétiques sont possibles. Trois hypothèses sont de mise (251. D):

1°. Aucune chose ne peut communiquer avec une autre et il n'est pas permis d'attribuer un prédicat à un sujet. On ne peut énoncer que des propositions identiques comme l'homme est l'homme, le bon est bon, ce qui est la négation de tout discours. L'univers même est aboli puisqu'il cesse de participer à l'Etre. 2°. Inversement, toutes choses communiquent entre elles et on peut soutenir tout au sujet de tout, ce qui est tomber dans l'absurdité, comme de dire que le mouvement est en repos. 3°. Parmi les choses, certaines s'excluent, d'autres communiquent entre elles, les plus générales

étant participées par toutes les autres ou le plus grand nombre, les plus spéciales par quelques unes seulement. La dialectique consiste précisément à faire ce départ, qui rend seul possible les jugements synthétiques et permet d'expliquer l'erreur. lorsqu'on assemble deux genres qui ne sont pas mélangeables. C'est pour servir d'exemples à cette double conséquence que Platon introduit méthodiquement les cinq genres du Sophiste: l'*ὄν*, le *στάσις*, le *κίνησις*, le *ταὐτόν*, l'*ἕτερον* (254—255).

Platon ne dit pas que ces genres sont les plus généraux absolument et dans l'ordre où il les énumère, mais seulement que les trois premiers sont les plus généraux, sinon quelques uns des plus généraux, parmi ceux dont il a antérieurement parlé (*ἀλλὰ προελόμενοι τῶν μεγίστων λεγομένων ἄττα*, 253 C — *Μέγιστα μὴν τῶν γενῶν, ἃ νυνδὴ διῇμεν, τό τε ὂν αὐτὸ καὶ στάσις καὶ κίνησις*, 254 D). La suite du dialogue montre cependant que trois de ces genres sont réellement les trois premiers dans l'ordre hiérarchique des idées: l'*ὄν*, le *ταὐτόν*, l'*ἕτερον*. Les idées n'existent qu'en tant qu'elles participent de l'idée d'être; elles ne demeurent invariables et identiques à elles-mêmes (*κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ ταὐτό*, 249 B) qu'en tant qu'elles participent de l'idée du même; elles ne se différencient de l'idée de l'être, du même et de toutes les autres idées, qu'en tant qu'elles participent de l'idée de l'autre. Poser une idée c'est inévitablement présupposer l'existence de trois autres: celle de l'*ὄν*, du *ταὐτόν* et de l'*ἕτερον*, qui, tout en participant les unes des autres, ne se subsument sous aucun genre commun. On ne saurait donc, comme le fera M. Lachelier, placer l'idée d'être au troisième rang et en faire le résultat du mélange du *στάσις* et du *κίνησις*, puisqu'avant de poser l'idée de l'être, le mouvement et le repos ne sauraient exister; ni se distinguer et rester semblables à eux-mêmes, avant que de poser les idées de l'autre et du même. Quant au *στάσις* et au *κίνησις* rien n'indique qu'ils se placent, dans la hiérarchie des idées, aux quatrième et cinquième rangs. Ce sont deux genres qu'utilise Platon pour montrer la nécessité de poser les trois premiers, et simplement parce qu'il en a déjà parlé à propos des Eléates, d'Empédocle, d'Héraclite et des amis des idées. Il aurait pu tout aussi bien se servir de l'un et du multiple dont il avait été aussi question au sujet des mêmes philosophes. Il n'y aura pas lieu, partant, de chercher

une correspondance entre le *στάσις* et le *κίνησις* et ceux des genres que le Philèbe ou le Timée pourront donner pour primordiaux.

Il est à remarquer encore que, dans la partie du dialogue où ils sont introduits à la suite, les cinq genres du Sophiste sont considérés uniquement à titre d'Idées platoniciennes. Il ne s'agit plus, comme dans les discussions qui ont précédé sur la nature de l'être en général, de l'univers sensible ou de la totalité des choses existantes; il ne s'agit que de logique, d'ontologie et de dialectique. Avec le Philèbe et le Timée, au contraire, nous serons tantôt dans le monde des idées, tantôt dans celui du devenir, avant ou après l'intervention du Démiurge.

Le Philèbe. — Dans le Philèbe, Socrate et Protarque viennent de convenir que le Bien ne réside ni dans la volupté, ni dans la sagesse, mais dans la vie mixte composée de volupté et de sagesse. Il s'agit maintenant de décerner le second prix à la principale cause de cette vie heureuse. Pour cela, Socrate divise les êtres qui composent la totalité des choses (*πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ*, 23 C) en deux, puis en trois, et finalement en quatre classes, sous réserve de divisions ultérieures: ce sont l'*ἄπειρον*, le *πέρας*, le *μικτόν* ou *μικτὴ οὐσία*, et la *τῆς ξυμμίξεως αἰτία*.

L'*ἄπειρον* est la dénomination générique de toutes les qualités susceptibles de plus ou de moins, considérées avant qu'aucune détermination numérique ne vienne limiter leur intensité ou leur rémission, leur extension ou leur diminution indéfinies. Tels sont le chaud et le froid, le dur et le doux, le sec et l'humide, le vite et le lent, le grand et le petit, le plaisir et la douleur (24 A—C; 25 C; 26 A; 27 E; 37 A). Ces qualités font nécessairement partie du devenir puisqu'étant en perpétuel changement (24 D). Platon le remarque d'une façon expresse quand, vers la fin du dialogue, opposant l'*οὐσία* et la *γένεσις* (54 A), il déclare que le plaisir mélangé, qui entre dans l'extension de l'*ἄπειρον* (52 C), appartient, comme tel, à la *γένεσις* (53 C; 54 C—D). C'est ce que confirme un rapprochement avec les autres dialogues. Dans le Phédon, par exemple, la *γένεσις* est définie comme la provenance et le passage d'un contraire à un autre (70 E sq.). Or, seules renferment des oppositions de contraires, les qualités susceptibles de parcourir dans les deux sens la dyade indéfinie du grand et du petit, et, comme dit excellemment Platon,

ὁπόσα μᾶλλόν τε καὶ ἧττον γιγνόμενα (24 E). Considérées non plus abstraitement et à l'état isolé, mais groupées dans la réalité de l'univers, ces qualités composent le devenir: un devenir sans mesure, ni poids, ni nombre, celui d'avant l'intervention du Démiurge dans le Timée. Pour donner naissance au Cosmos, il faudra que le *Νοῦς* divin du *θεός* organisateur, par l'introduction de la géométrie et des nombres, *εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς*, y fasse régner l'ordre et la loi, *νόμον καὶ τάξιν*.

Le *πέρας* comprend les rapports abstraits de grandeur, tels que l'égal, le double, et, suivant l'expression de Platon, tout ce qui est comme un nombre est à un autre nombre, et une mesure à une autre mesure (*καὶ πᾶν ὅ τί περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον*, 25 A). On peut, indifféremment, pour l'intelligence de ce qui va suivre, considérer les déterminations mathématiques désignées sous le nom générique de *πέρας*, comme correspondant aux *τὰ μεταξύ* du VI[e] livre de la République et de divers passages de la Métaphysiques d'Aristote; ou, suivant la théorie du Phédon (104 B), comme correspondant aux idées mêmes des nombres et des grandeurs. Dans le premier cas, le *πέρας* ne comprendra aucunes idées, mais seulement les êtres mathématiques intermédiaires entre l'idée et le devenir; dans le deuxième cas, le *πέρας* circonscrira une partie des idées; les idées-nombres. Une seule interprétation est absolument repoussée par les termes mêmes de la définition du *πέρας*: celle qui consiste à l'identifier avec la totalité des idées.

Le *μικτόν* résulte de l'application du *πέρας* à l'*ἄπειρον*, c'est à dire de l'application des rapports abstraits de grandeur au continu indéfini et au devenir désordonné des qualités. C'est cette application qui fait cesser, entre elles, l'inimitié des contraires grâce au nombre qu'elle y introduit (25 E). A la possibilité indéterminée du plus chaud ou du plus froid, elle substitue une température déterminée: celle de l'été ou de l'hiver; aux sons indéfiniment graves ou aigus, l'harmonie musicale, etc. (26 A—B). C'est d'elle que procède dans les arts, la nature et l'âme de l'homme, toute beauté, toute mesure et toute proportion. Le *μικτόν* étant composé d'*ἄπειρον*, ce qu'embrasse sa compréhension fait, à son tour, inévitablement partie du devenir (*Μιγνὺς ταῦτα, γενέσεις τινὰς ἐφ' ἑκάστων αὐτῶν συμβαίνειν*, 25 E; *ταὐτὰ ἐγγιγνόμενα ... ἐγγενόμενα*, 26 A: *τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν*, 26 D; *πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα*

αἰτίαν γίγνεσθαι, 26 E: *τό γε ποιούμενον αὖ καὶ τὸ γιγνόμενον οὐδὲν πλὴν ὀνόματι*, 27 A; *τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ*, Ibid.: *Οὐκοῦν τὰ μὲν γιγνόμενα, καὶ ἐξ ὧν γίγνεται πάντα, τὰ τρία παρέσχετο ἡμῖν γένη*, Ibid.; *ἐκ τούτων τρίτον μικτὴν και γεγενημένην οὐσίαν · τὴν δὲ τῆς μίξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως τετάρτην λέγων*, 27 B—C). Mais ce n'est plus le devenir désordonné qui précède l'intervention du Démiurge; c'est le devenir stabilisé et réglé par les déterminations numériques et géométriques qu'y introduit le *Νοῦς* divin.

La *τῆς μίξεως αἰτία*, la cause du mélange de l'*ἄπειρον* et de *πέρας* est l'intelligence, reine du ciel et de la terre (*νοῦς βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς*, 28 C): dans la nature de Zeus, *ἐν τῇ Διὸς φύσει*, une intelligence royale (30 D), efficiente et ouvrière (*ποιούμενον ... δημιουργοῦν*, 27 A, B), qui gouverne tout et a tout ordonné, depuis la révolution des astres jusqu'à l'alternance des saisons. C'est le Démiurge de Sophiste, du Politique et du Timée.

Les quatre genres du Philèbe ne sont pas symétriques sous le rapport de leur contenu. Le *πέρας*, bien que comportant plusieurs subdivisions (23 E), se rapporte à des objets homogènes par nature (26 D). L'*ἄπειρον*, beaucoup plus riche, comprend une grande variété d'espèces diverses (25 A, C, D), mais qui toutes portent la marque du plus et du moins et font partie du devenir. Ce sont tantôt des qualités sensibles comme le sec et l'humide, tantôt des états d'âme, comme le plaisir et la douleur. Le *μικτόν* n'est pas un genre moins étendu (26 D): le *κόσμος* pris dans sa totalité, les saisons, la musique, la beauté, la santé, la vie mêlée de volupté et de sagesse rentrent également dans son extension. Il ne comprend jamais, par contre, des déterminations abstraites comme le *πέρας*, — ce qui exclut la théorie de ceux qui l'identifie avec les idées —, le propre de l'application du *πέρας* à l'*ἄπειρον* étant de produire la *γένεσις εἰς οὐσίαν* (26 D), c'est à dire l'existence dans le monde sensible. L'*αἰτία* n'est plus un genre, comme les trois dénominations précédentes, c'est un individu, une personnalité concrète: le Démiurge. Aussi Platon, voulant marquer que l'intelligence humaine et la *φρόνησις* jouissent, par rapport à l'*ἡδονή*, de la suréminence de l'*αἰτία*, est-il obligé de se servir d'une tournure embarrassée et indirecte: *νοῦς μὲν αἰτίας ἦν ξυγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους* (31 A).

Enfin, une remarque analogue à celle énoncée plus haut à propos du Sophiste, trouve ici sa place. Platon ne dit pas expressément que les quatre genres du Philèbe épuisent la totalité des choses. Socrate introduit d'abord deux genres, puis trois, si Protarque y consent, puis il s'excuse du ridicule d'en introduire un quatrième, enfin il se réserve la disponibilité d'un cinquième si nécessité s'en fait sentir (23 C—D). C'est suffisamment marquer le caractère opportuniste et relatif de sa division, suivant l'habitude constante des dialogues[1]), comme le Sophiste nous en a déjà donné un exemple, en attendant que le Timée nous en fournisse de nouveaux. Ainsi, réserve faite des notions mathématiques qui correspondent au *πέρας*, on chercherait vainement les idées dans les trois autres genres énumérés. Vouloir à tout prix les y reconnaître, c'est susciter un problème, contre l'impossibilité duquel sont venus s'échouer les efforts successifs des plus sagaces commentateurs de la pensée platonicienne.

Mais alors, si des cinq idées du Sophiste, dont trois seulement sont primordiales, aucune n'est mathématique: si les genres du Philèbe comprennent le monde du devenir, le Démiurge, et seules les idées-nombres, on voit qu'il n'y a aucune correspondance possible entre les cinq idées du Sophiste et les quatre genres du Philèbe.

Le Timée. — Dans le Timée, où il ne s'agit que de discours mythiques et vraisemblables, Platon introduit deux divisions principales.

Dans un premier passage (27 D), il distingue, provisoirement, deux sortes de réalités: ce qui est toujours et ne subit aucun devenir (*τί τὸ ὂν μὲν ἀεί, γένεσιν δε οὐκ ἔχον*), et ce qui devient sans cesse et n'est à proprement parler jamais (*καὶ τί τὸ γιγνόμενον μέν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε*). La première réalité désigne le monde des idées, connaissable par l'intuition intellectuelle accompagnée de raisonnement discursif; la seconde, le monde sensible, que seules appréhendent l'opinion et la sensation (28 A). Aussitôt après s'introduit le Dé-

[1]) Cf. Phèdre, 226 B, 273 D; Rép., 454 A; Soph., 217 A, 227 C—D, 235 C—D, 264 C, 267 D, 253 D—E; Polit., 262 B, 263 D—E; 266 D; 286 D, 292 A—C, 293 C, 296 E, et saepe.

miurge qui façonne le monde sensible à l'image éternelle des *παραδείγματα*.

Plus loin (30 A), estimant que, dans sa discussion sur l'univers, il a trop sacrifié l'action de la nécessité à celle de l'intelligence, Platon introduit une division plus compréhensive: au monde intelligible des idées et au monde sensible du devenir, il ajoute la *χώρα*. C'est le „réceptacle" et comme „la nourrice" de tout devenir (*πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτό, οἷον τιθήνην*, 49 B). L'eau, la terre, l'air, le feu se transmutant les uns dans les autres, on ne peut jamais leur appliquer les noms qui les désignent comme à des objets stables et déterminés, mais comme à des apparences qui passent d'un être à l'autre. Seul, le lieu éternel dans lequel se succède la fantasmagorie du devenir, peut être désigné avec fixité. Recevant toutes les formes, n'en possédant aucune par lui-même, il est semblable à la mère qui reçoit la semence plastique du père propre à informer l'enfant. Il y a donc trois réalités distinctes: la nature incorruptible des idées ou l'être, le lieu et le devenir (*ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι*, 52 D), auxquels il faut joindre la personnalité plus ou moins mythique du Démiurge.

Ces différentes catégories d'êtres préexistaient à l'organisation du Cosmos (52 D). La nourrice du devenir recevant par participation aux idées toutes les formes des éléments et les affections qui s'en suivent, présentait alors à la vue une prodigieuse diversité. Ses parties, différenciées suivant les apparences sensibles du feu, de l'eau, de l'air et de la terre, subissaient, sous l'empire de la nécessité, des mouvements sans raison ni mesure. Pour former le Cosmos, Dieu introduisit dans ce devenir désordonné des déterminations géométriques et numériques, *εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς* (53 B). Par le groupement de triangles infinitésimaux, il forma des figures solides qui immobilisèrent, en des systèmes stables, les qualités fuyantes des éléments. Ainsi se constituèrent, par compositions successives, les corps simples, les composés inorganiques et vivants, avec leurs propriétés et leurs fonctions.

De cette analyse résulte qu'il faut distinguer les idées, la *χώρα*, et deux formes successives du devenir ou deux états de l'univers sensible, avant et après l'introduction des déterminations mathématiques par le Démiurge: la *γένεσις ἄτακτος* et le *κόσμος*. Ces deux formes du devenir sont attestées par d'autres passages du Timée,

du Politique et du Timée de Locres. 1. Dans le Timée, (30 A) dieu, parce que bon, trouvant le monde sensible en proie à une agitation déréglée et sans mesure, l'a fait passer de la confusion à l'ordre, jugeant que c'était préférable. 2. (Ibid. 48 A). L'univers est le résultat de l'action combinée de la nécessité et de l'intelligence ordonnatrice. Pour former le Cosmos, celle-ci a persuadé celle-là, qui s'exerçait comme une espèce de cause errante, *τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος*, d'orienter vers le bien la plupart des choses qui naissaient. 3. Dans le Politique, qui n'est à bien des égards qu'une anticipation du Timée, et dont l'analogie de vocabulaire avec ce dernier dialogue est remarquable, il est incessamment parlé de deux états de l'univers, qui s'alternent périodiquement, et dont l'un correspond à l'antique nature, livrée longtemps à la confusion, avant que d'être amené par le Démiurge (270 A, 273 B) à l'ordre actuel (*τὸ σωματοειδὲς ..., τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως ξύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι*, 273 B). 4. Le Timée de Locres, qui résume celui de Platon en termes aristotéliciens, décrit ainsi l'état premier du devenir et le rôle organisateur du Démiurge: *ἀγαθὸς ὢν ὁ θεὸς, ὁρῶν τε τὰν ὕλαν δεχομέναν τὰν ἰδέαν καὶ ἀλλοιουμέναν παντοίως μέν, ἀτάκτως δέ, ἐδῆτ' εἰς τάξιν αὐτὰν ἄγεν καὶ ἐξ ἀορίστων μεταβολᾶν ἐς ὡρισμέναν καταστᾶσαι, ἵν' ὁμόλογοι καὶ διακρίσιες τῶν σωμάτων γίγνοιντο καὶ μὴ κατ' αὐτόματον τροπὰς δέχοιντο*, 94 D. — La *γένεσις ἄτακτος* primordiale avait donc toute la diversité qualitative, due à la participation aux idées de qualités, de la *γένεσις* organisée. Elle présentait même, de par sa confusion extrême, une diversité infinie (52 E). Il ne lui manquait, pour former le monde tel qu'il est, que l'intervention des déterminations quantitatives.

On est ainsi naturellement conduit à faire rentrer dans l'extension de l'*ἄπειρον* la première forme du devenir, consistant en des changements qualitatifs indéfinis; puis dans l'extension du *πέρας* les déterminations géométriques et numériques introduites par le Démiurge pour organiser le Cosmos; à conférer, parconséquent, à celui-ci tous les caractères d'un *μικτόν*; et à reconnaître, sous les traits du Démiurge, la personnification de l'*αἰτία* du Philèbe.

* * *

Il reste encore à identifier le *ταὐτόν* et le *θάτερον* qui figurent dans divers passages du Timée et s'introduisent dans le suivant (35 A—B):

Τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας, καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως (αὖ πέρι) καὶ τῆς θατέρου, καὶ κατὰ ταῦτα ξυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ. καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν ξυναρμόττων βίᾳ. μιγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκε διένειμεν, ἑκάστην δὲ ἔκ τε ταὐτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμιγμένην.

La première phrase est évidemment altérée, sinon fortement glosée. La question est de savoir: si l'on doit identifier la nature du même avec l'essence indivisible des idées, et la nature de l'autre avec l'essence divisible des corps — la suppression du *αὖ πέρι* s'imposant alors, comme le proposent Bonitz, Hermann et Susemihl[2]) —; ou s'il faut considérer le même et l'autre comme troisième et quatrième éléments intégrants de la composition de l'*οὐσία*, le rejet du *πέρι* seul devenant nécessaire. La première hypothèse nous paraît seule admissible.

1. Dans tous les mélanges qu'opère successivement le Démiurge, il n'est jamais question que de trois éléments (*τρία λαβών*, 35 A; *ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν*, 35 B; *τριῶν τούτων συγκραθεῖσα μοιρῶν*, 37 A). Zeller[3]) fait alors remarquer que ces trois éléments sont l'*οὐσία*, le *ταὐτόν* et le *θάτερον*, les essences divisible et indivisible n'ayant servi qu'une fois, pour la composition de l'essence intermédiaire. Mais le *τρία λαβὼν* du début de la seconde phrase ne peut s'entendre que des essences indivisible, divisible et intermédiaire qui viennent immédiatement d'être renommées dans la seconde

---

[2]) Bonitz, Disput. Plat. p. 47 sq.; Hermann, Plat. Tim. (Bibl. Teubner); Susemihl, Genet. Entw. II, 352 sq.; Philol. II Suppl. (1863) p. 219 sq. — Comp. Wohlrab, Quid Plat. de an. mund. elementis docuerit, Dresden 1872; Böckh: Kl. Schr. III, p. 190 sq.

[3]) Zeller, Ph. d. Gr. II, 1., 770. — Comp. H. Martin, Et. s. le Tim. I, n. XXII; Lachelier, Note sur le Philèbe, ap. Etudes sur le syllogisme, p. 156 sq.

proposition principale de la première phrase; et non du *ταὐτόν* et du *θάτερον* qui figurent dans une incidente, qu'il y a tout lieu de prendre pour une apposition. Une énorme présomption en faveur de l'apposition résulte en effet de ce que, dans la proposition complètive de la seconde phrase, ce sont le *ταὐτόν* et le *θάτερον* qui sont nommés à la place de l'*ἀμέριστος* et de la *μεριστὴ οὐσία* désignées par le *τρία λαβὼν* de la principale.

2. Le passage du Timée de Locres qui contient la définition des idées et de la matière, vérifie la thèse de l'apposition: *τὸ μὲν εἶμεν ἀγέννατόν τε καὶ ἀκίνατον καὶ μένον τε καὶ τᾶς ταὐτῶ φύσιος, νοατόν τε καὶ παράδειγμα τῶν γεννωμένων. — τὰν δὲ περὶ τὰ σώματα μεριστὰν εἶμεν καὶ τᾶς θατέρω φύσιος* (94 A—B).

3. Nous savons par le Phédon, où il sert à prouver l'immortalité de l'âme (78 B—81 A), par d'autres dialogues (Rep. VI, 508 A; Theet. 165 D; Soph. 266 C), par le Timée même (45 B), et par Aristote (De An. A, 2, 404 b, 17), que le principe de la connaissance admis par Platon était: le semblable peut seul connaître le semblable. En vertu de ce principe, le Démiurge compose l'âme du monde, et les démons subalternes l'âme de l'homme, de deux essences: celle indivisible des idées et celle divisible des corps pour que ces âmes aient également la connaissance du monde intelligible et du monde sensible. A la connaissance du premier est dévolu, dans l'âme du monde, le cercle de l'équateur ou du même; à la connaissance du second, le cercle oblique et divisé de l'écliptique ou de l'autre; et, dans l'âme humaine, deux cercles parallèles, enfermés dans la tête sphérique, image elle-même de la sphère céleste. Or, page 37 B—C du Timée, il est expressément déclaré que le cercle de l'autre formule sur ce qui est sensible des opinions et des croyances fermes et vraies; le cercle du même se réservant de se prononcer sur l'intelligible, d'où provient la connaissance scientifique. Au début du même passage, les notions de *σκεδαστόν* (= *μεριστόν*) et d'*ἀμέριστον* sont posées en corrélation avec celles du *θάτερον* et du *ταὐτόν*[4]). Si, dès lors, les termes de *θάτερον, οὐσία μεριστή, αἰσθητόν* d'une part, et de *ταὐτόν, ἀμέριστος οὐσία, νοητόν* d'autre part, ne sont pas similaires,

---

[4]) Plus haut, Platon a rapproché les termes de *ταὐτόν* et d'*ἄσχιστον*, 36 C—D.

le principe que le semblable peut seul connaître le semblable, cesse de se justifier.

Il est difficile de penser, en définitive, que le *ταὐτόν* ne désigne pas l'*ἀμέριστος καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχουσα οὐσία*, précédemment dénommée *τὸ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν* (27 D). *τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον* (27 D, 28 A, 29 A): et le *θάτερον*, la *περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστὴ οὐσία*, qui correspond au *τὸ γιγνόμενον ἀεὶ* du début (27 D), c'est à dire à l'essence perpétuellement changeante et différente d'elle-même, appelée, dans la République, *ἡ ἀνομοίου οὐσία, τὸ μηδέποτε ὁμοίον* (585 C). Platon n'aurait certes pas introduit deux natures, si proches de désignation et de sens des deux essences de l'être et du devenir, sans les définir préalablement pour les en distinguer. Tout se passe donc comme si l'incidente: *τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως (αὖ πέρι) καὶ τῆς θατέρου* (35 A), était une simple apposition, surajoutée peut-être au texte primitif pour plus de clarté; et comme si un copiste distrait avait reproduit par erreur le *αὖ πέρι* qui figure deux lignes plus haut.

L'essence divisible des corps, matière de la *γένεσις ἄτακτος* est encore siège de la nécessité. Celle-ci occasionne l'irrégularité (*ἀνωμαλότης*) du devenir primitif, et, dans le Cosmos organisé, le changement et le mal qui s'y insinuent nonobstant l'action du bien. Une confrontation avec le Politique est ici saisissante. L'Etranger distingue deux sortes de réalités auxquelles participe également l'univers: le *τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ καὶ ταὐτὸν εἶναι* (269 D), privilège des dieux (et a fortiori des Idées); et la nature corporelle (*σῶμα*, 269 D: *σωματοειδές*, 273 B), identifiée en d'autres passages avec la nécessité (*ἀνάγκη* 269 C: *εἱμαρμένη*, 272 C), principe de changement et de désordre, ayant sa source dans la nature primitive, antérieure à l'organisation du cosmos, qui subsiste encore dans l'univers actuel, produisant les changements et les révolutions rétrogrades, dont il est périodiquement bouleversé. L'*οὐσία μεριστή*, le *θάτερον*, la *γένεσις ἄτακτος*, l'*ἀνάγκη* semblent donc, dans le Politique et dans le Timée, termes synonymes et corrélatifs.

Aux différentes catégories d'êtres distinguées primitivement dans le Timée: l'*ὄν* (les idées); la *γένεσις* sous ses deux formes, *γένεσις ἄτακτος, κόσμος*; les déterminations mathématiques, *εἴδη καὶ ἀριθμοί*; la *χώρα* et le *Δημιουργός*; l'analyse précédente montre qu'il n'y a lieu de n'ajouter aucun genre.

Nous pouvons, désormais, instituer le tableau suivant de correspondance entre les genres du Sophiste, du Philèbe et du Timée.

		Sophiste	Philèbe	Timée
νοητόν	ἰδέαι	ὄν = Idée de l'Etre ταὐτόν ἕτερον στάσις κίνησις		< Ὄν = Totalité des Idées (ἀμερίστου καὶ ταὐτοῦ οὐσία)
νοητόν	τὰ μεταξύ ἢ ἰδέαι ἀριθμοί		πέρας	> εἴδη καὶ ἀριθμοί
αἰσθητόν			ἄπειρον	> γένεσις ἄτακτος (θάτερον)
αἰσθητόν			μικτὸν	> κόσμος
			αἰτία	= Δημιουργόν
			χώρα	

Il faut entendre ainsi ces correspondances. Le monde intelligible est intégralement représenté par l'ὄν du Timée, dont l'essence est désignée sous les noms de *ταὐτόν, ἀμέριστος οὐσία*. Les cinq genres du Sophiste sont cinq idées de l'ὄν du Timée, dont la première, bien que portant le même nom, n'est qu'une de celles qui le composent: non la totalité des idées, mais l'idée d'être.

Le *πέρας* est le nom générique de toutes les déterminations quantitatives, considérées, soit comme faisant partie des idées, soit comme constituant un monde intermédiaire. Les figures géométriques et les nombres, par lesquels le Démiurge ordonne le devenir, dans le Timée, rentrent dans l'extension de ce genre comme autant d'individus d'une même classe abstraite.

L'*ἄπειρον* est un terme générique qui désigne toutes les qualités en tant que susceptibles d'intensité croissante et décroissante, et en état de perpétuelles fluctuations. A ce titre, la *γένεσις ἄτακτος* du Timée, groupant dans l'espace toutes les qualités désordonnées du devenir, en est un cas particulier remarquable, puisque réunissant en elle presque toutes les qualités considérées isolément, à titre

d'*ἄπειρα.* dans le Philèbe. Le *θάτερον* ou *οὐσία μεριστή* est la matière de cette *γένεσις* originelle. Il n'y a tout au plus qu'une très vague analogie de fonction, en tant que source de diversité, entre le *θάτερον* du Timée et l'*ἕτερον* du Sophiste, qui s'opposent, par ailleurs, comme aux Idées s'oppose le devenir.

Le *μικτόν* est le terme générique de tous les composés de *πέρας* et d'*ἄπειρον*. Il faut reproduire au sujet du *κόσμος* par rapport au *μικτόν*, dont il est un cas particulier, les mêmes remarques qu'à propos de la *γένεσις ἄτακτος* par rapport l'*ἄπειρον*.

L'*αἰτία* du Philèbe est le Démiurge du Sophiste, du Politique et du Timée.

La *χώρα* du Timée n'a pas d'équivalent dans les deux autres dialogues.

Ces conclusions trouveront leur justification de détails dans l'examen critique des thèses opposées. Elles se résument en disant que, dans le Sophiste, il s'agit d'idées; dans le Philèbe, de genres abstraits; dans le Timée, d'êtres concrets.

II.

Les théories que nous allons examiner sont presque toutes viciées par une double erreur de méthode. Elles tiennent pour absolues les divisions par genres du Sophiste, du Philèbe et du Timée, malgré le caractère approximatif et provisoire que Platon lui-même prend bien soin de leur attribuer; elles cherchent à retrouver dans les divisions en question la théorie des Idées-Nombres, dont nous sommes pour ainsi dire sûrs qu'elle ne figure pas dans les dialogues.

* * *

I. Théorie de M. Lachelier.

Suivant M. Lachelier[5]), Platon, dans le Sophiste et le Philèbe, énumère les genres suprêmes (*τά μέγιστα τῶν γενῶν*), les formes les plus générales de l'être. Il y a dès lors lieu de croire que ces genres, portant sur le même objet, se correspondent identiquement, puis-

[5]) T. Lachelier, Note sur le Philèbe de Platon, Rev. de met. et de mor., mars 1902; reproduit dans: Etudes sur le syllogisme, p. 151—163. C'est à ce dernier texte que nous nous reportons.

qu'entre les rédactions du Sophiste et du Philèbe s'insère tout au plus celle du Politique, et que la pensée de Platon ne semble pas avoir sensiblement évolué dans ces trois dialogues. Comme quatre genres sont seuls efficacement introduits dans le Philèbe, pour que la symétrie soit parfaite, M. Lachelier s'empare d'une réponse de Protarque à Socrate, lui demandant s'il n'a pas besoin d'une cause de séparation du *πέρας* et de l'*ἄπειρον*, pour en former un cinquième genre qu'il traite sur le même pied que les quatre premiers. Un texte de Plutarque (de EI apud Delphos. 15) lui fournit alors la clef de la correspondance des genres du Sophiste et du Philèbe, en y joignant incidemment ceux du Timée et les deux principes des Idées-Nombres, selon Aristote.

Sophiste	Philèbe	Timée	Aristote
στάσις	*πέρας*	*οὐσία μεριστή*	*ἕν*
κίνησις	*ἄπειρον*	*ἀμέριστος οὐσία*	*δυὰς ἀόριστος*
ὄν	*μικτόν*	*τρίτον οὐσίας εἶδος*	
ταὐτόν	*τῆς μίξεως αἰτία*	*ταὐτόν*	
ἕτερον	*δύναμις διακρίσεως*	*θάτερον*	

A. Le *στάσις* et le *κίνησις* ne sont que les figures du *πέρας* et de l'*ἄπειρον* identiques à l'*ἕν* à la *δυὰς ἀόριστος* d'Aristote et, par rapport auxquels, l'*οὐσία μεριστή* et l'*ἀμέριστος οὐσία* sont en identité de fonction. L'*ὄν* est le résultat de leur mélange, il correspond au *μικτόν* du Philèbe et à l'*οὐσία* du Timée. Cette première partie de la théorie est inacceptable[6]).

1. Le *στάσις* et le *κίνησις* ne peuvent se combiner pour former l'être, puisqu'ils appartiennent précisément à des genres non mélangeables: *φαμὲν αὐτοῖν ἀμίκτω πρὸς ἀλλήλω* (254 D). 2. Le *στάσις* et le *κίνησις* ne peuvent préexister à l'*ὄν* sans quoi ils seraient purs néants. C'est l'être qui, étant participé par eux deux, leur confère l'existance: *τὸ δέ γε ὂν μικτὸν ἀμφοῖν· ἐστὸν γὰρ ἄμφω που* (Ibid.). 3. Le *στάσις* et le *κίνησις* sont donc postérieurs à l'*ὄν* et rentrent

[6]) Plusieurs de nos critiques ont déjà été adressées à M. Lachelier par Brochard, La morale de Platon, Ann. phil. 1905, p. 29—30; et Rodier, L'évolution de la dialectique de Platon, Ibid. 1905, p. 70—71.

dans son extension; le *πέρας* et l'*ἄπειρον* sont antérieurs au *μικτόν* et rentrent dans sa compréhension. 4. Le *στάσις* est la négation du mouvement: ou l'un est, l'autre disparaît. Le *πέρας* est la simple limitation de l'*ἄπειρον*, dont le contenu qualitatif ne cesse pas de subsister pour cela. 5. Le *μικτόν*, loin de s'identifier avec l'*ὄν* du Sophiste, s'oppose à lui comme le sensible à l'intelligible. Nous avons vu, en effet, que les termes qui le désignent et les exemples qui l'explicitent sont tous empruntés à l'ordre du devenir. Ces raisons sont suffisamment péremptoires pour rendre inutile l'examen des arguments particuliers de M. Lachelier.

B. L'identification du *ταὐτόν* et de l'*ἕτερον* du Sophiste avec les termes correspondants du Timée et les causes de mélange et de séparation du Philèbe, ne prête pas à de moins fortes impossibilités.

1. Pour comprendre comment le *ταὐτόν* peut être cause de mélange, il faut se souvenir, dit M. Lachelier, que la métaphysique de Platon est, en dernière analyse, une logique. Puisque le non-être se réduit, pour lui, à l'exclusion de deux idées, pourquoi, réciproquement, l'être ne serait-il pas la convenance de deux notions qui s'affirment l'une de l'autre, en vertu de leur élément d'identité, du *ταὐτόν* qu'elles ont en commun? L'être résulterait précisément de l'attribution, en vertu du *ταὐτόν*, de prédicats à un sujet „car d'un sujet qui n'aurait aucun prédicat, on ne pourrait pas dire qu'il est, non plus que d'un prédicat qui ne serait celui d'aucun sujet". — On ne voit vraiment pas comment cette dernière affirmation pourrait se justifier: comment, du fait de dire l'homme est raisonnable, la notion d'homme acquérait une réalité ontologique. Les Anciens admettaient très bien, au contraire, qu'on énonçât des propositions identiques ou que l'on absorbât tout dans l'Etre unique des Eléates. Les difficultés métaphysiques ne commençaient, pour eux, qu'avec les jugements synthétiques. Pour les résoudre, Platon n'a pas eu recours au *ταὐτόν*, mais à l'*ἕτερον*, ou tout au moins au mélange de l'un et de l'autre dans les idées. Ce qui donne l'être à celles-ci, ce n'est pas le *ταὐτόν*, c'est leur participation à l'*ὄν*: ce qui leur permet de s'en distinguer, c'est leur participation à l'*ἕτερον*. Quant au *ταὐτόν* il exprime uniquement l'identité de chaque chose avec elle-même: *αὐτὸ ἑαυτῷ ταὐτόν*. A ce titre, il est tout aussi bien facteur de séparation que d'union.

2. Il n'y a pas lieu de renouveler ici d'autres critiques déjà faites: comme l'impossibilité d'identifier l'*ἕτερον* du Sophiste et le *θάτερον* du Timée; ou le mécompte que l'on encoure à distinguer le *ταὐτόν* et le *θάτερον* du Timée de l'*ἀμέριστος οὐσία* et l'*οὐσία μεριστή*. M. Lachelier n'y échappe pas, puisque, ayant introduit cette distinction, il est obligé de faire correspondre, deux pages plus bas (p. 161), le *ταὐτόν* par l'intermédiaire du *νοῦς* aux „idées immuables en elles-mêmes“, et l'*ἕτερον*, par la *δόξα*, aux „choses sensibles qui ne cessent de changer et de devenir autres qu'elles-mêmes“; puis finalement de conclure (p. 163): „le *νοῦς* et la *δόξα ὀρθή* représentent dans les âmes, l'un le *ταὐτόν*, l'autre l'*ἕτερον*“, ce qui ne veut évidemment pas dire que l'intelligence ne saisit que des identités, et l'opinion droite que des différences, la Dialectique consistant aussi bien à faire le départ des genres qui s'excluent que de ceux qui s'incluent.

3. Relevons seulement pour finir quelques variations de sens, dont le lien est par trop subtil, que les mêmes concepts reçoivent d'une page à l'autre de la courte note sur le Philèbe:

Page 153, *πέρας* signifie principe d'arrêt et de fixité (d'où son rapport avec le *στάσις*); p. 155, unité des Pythagoriciens et idée du Bien de la République; p. 158, totalité des sujets que peut dénoter un prédicat; p. 159, mesure.

Page 153, *ἄπειρον* signifie mouvement idéal par lequel la qualité traverse incessament tous les degrés possibles sans s'arrêter à aucun; p. 155, dyade indéfinie (qui ne comporte aucune idée de mouvement et de qualité); p. 187, totalité des prédicats que peut connoter un sujet; p. 163, une de ses formes est le plaisir pur (contrairement à l'affirmation expresse de Platon, 52 D).

Page 157, le *ταὐτόν* et l'*ἕτερον* sont donnés comme les éléments d'identité et de différence des idées qui les font s'attribuer ou s'exclure; p. 153, comme les puissances qui s'ajoutent à l'essence intermédiaire du Timée pour former l'âme du monde; p. 161, comme les principes de la connaissance des idées et des choses sensibles, l'un correspondant au *νοῦς*, l'autre à la *δόξα*.

Si, malgré son grand talent et sa merveilleuse connaissance des textes grecs, M. Lachelier a échoué dans sa tentative de faire correspondre les idées du Sophiste aux genres du Philèbe, c'est que la difficulté était trop grande: elle était égale à celle que rencontrerait un théologien qui voudrait identifier le ciel, la terre et l'enfer

avec les trois personnes de la Trinité. Les divisions du Sophiste ne sortent pas du monde des idées; celles du Philèbe s'étendent du monde intelligible au monde sensible, depuis le devenir désordonné du début jusqu'au cosmos organisé.

II. Théorie de Zeller.

Zeller[7]) et Rodier semblent surtout soucieux d'identifier les idées avec l'un des quatre genres du Philèbe. Ils attribuent, par suite, à la division quadripartide de Platon, un sens absolu et définitif que les textes ne justifient pas. Ils se livrent surtout, en cela, à une tentative impossible, car, seules, les idées mathématiques sont comprises dans cette division.

Contre Jackson et Peipers[8]), Zeller montre que les idées ne peuvent appartenir au *μικτόν* qui ne s'applique qu'aux objets du devenir; contre Brandis, Steinhart, Susemihl, Rettig et Teichmüller[9]), qu'elles ne peuvent appartenir au *πέρας* qui ne comprend que les déterminations quantitatives. Reste à les assimiler à l'*αἰτία*: elles seront des causes efficientes, des forces. Il est vrai que le *Νοῦς* est mentionné, dans le Philèbe, comme étant l'*αἰτία*; mais dire que le monde est l'oeuvre du *Νοῦς* ou qu'il est ce qu'il est de par sa participation aux idées, c'est tout un pour Platon. Cette conception des idées-forces nous serait imposée, selon Zeller, par le témoignage de deux dialogues, le Phédon et le Sophiste, dont il convient, aussitôt et contre lui, de préciser le sens exact.

I. Zeller se prévaut de ce que, dans le Phédon, Socrate montre la nécessité d'adjoindre aux causes physiques secondaires la causalité de l'idée. Mais Platon ne dit pas quelle est la nature de cette causalité; il avoue même n'en rien savoir encore: *οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ* (ce qui est beau) *καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι ἀλλ' ὅτι τῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά* (100 D). La thèse de l'immanence

[7]) Zeller, Phil. d. Gr. II, 1., p. 691 sq.

[8]) Jackson, Plato's later theory of Ideas, Journ. of Phil. X. p. 283 sq.; Peipers, Erkenntnistheorie Platos, p. 587 sq.

[9]) Brandis, Gr.-röm. Phil. II a, p. 332; Steinhart, Pl. W. W. IV, p. 641; Susemihl, Genet. Entw. II, p. 13; Rettig, *Αἰτία* im Phil. (Bern 1866), p. 13 sq.; Teichmüller, Stud. z. Gesch. d. Begr., p. 255 sq.

dont le terme de *παρουσία* semble ici impliquer la possibilité, Platon ne tardera pas à l'exclure, en proclamant l'existence séparée des idées. Quand, alors, il voudra définir cette *κοινωνία* du sensible et de l'intelligible, il tombera nécessairement dans le paradigmatisme. Si Socrate, acculé à cette hypothèse, essaye, mais en vain, de s'y soustraire, pour échapper à l'argument du troisième homme, dans le Parménide[10]) (132 D), Platon y retombera forcément dans le Timée. Les causes efficiente, motrice et finale y sont attribuées, en partie, à l'*ἀνάγκη* qui agite la nature primordiale du devenir; en partie à l'intelligence ordonnatrice qui oriente vers le Bien tous les phénomènes, en y réalisant l'image des idées. D'un bout à l'autre de la doctrine, les idées restent et resteront de simples causes exemplaires. En dehors des témoignages d'Aristote[11]), c'est ce que confirme la définition de l'idée par Platon, selon Xénocrate: *αἰτία παραδειγματικὴ τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων … χωριστὴ καὶ θεία αἰτία.* [12]).

2. Dans le Sophiste, après avoir exposé la doctrine des amis des idées qui distinguent l'être toujours en repos et le devenir en perpétuel mouvement, l'Etranger s'écrie: *Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἑστὼς εἶναι;* (248 E). Cette exclamation est prise par la majorité des critiques comme l'annonce d'un changement radical dans la théorie des idées. Après les avoir déclarées immobiles et immuables, Platon leur accorde le mouvement, la vie et la pensée. Elles deviennent semblables aux *λόγοι* de Philon le Juif: des forces intelligentes et actives. Lutoslawsky et Ritter[13]) y voient l'abandon complet de la théorie des

---

[10]) Ce passage n'implique pas plus que Platon abondonne la doctrine du paradigmatisme, que les objections précédentes de Parménide sur l'existence transcendante des idées — en particulier l'objection du troisième homme qui trouve à s'y appliquer — ne prouvent l'abondon, par Platon, de la théorie des idées.

[11]) De Gen. et Corr. II, 9, 3356, 9—16; Meta, A, 6, 987 b, 9—13; 991 a, 20 sq.; M, 5, 1079 b, 25; 1080 a, 2 sq.; Z, 15, 1040 a, 27.

[12]) D'après Proclus, in Parm. V, 691; cf. R. Heinze, Xenokr. p. 30, 50 sq.

[13]) Lutoslawsky, Platos Logic p. 465; Ritter, Platos Gesetze, Kommentar p. 355 sq.

idées qui sont remplacées par des âmes; Gomperz[14]) une transformation regressive, l'ontologie platonicienne tendant à redevenir une théologie; Horn[15]) une transformation progressive; Apelt[16]) un aboutissement logique de la doctrine des précédents dialogues; Zeller[17]), au contraire, un point de départ dont s'affranchira Platon vers la fin de sa vie — le Sophiste étant, selon lui, un des premiers dialogues, antérieur au Phédon. Il justifie sa manière de voir de la façon suivante:

„En tant qu'élément constant dans le flux des phénomènes et qu'objet de la connaissance scientifique, les idées doivent être soustraites à tout changement et à toute mutabilité. Mais comme, d'autre part, elles sont la réalité véritable et la dernière cause des choses; que ce qui est souverainement réel ne peut être dépourvu de raison et qu'on ne peut concevoir la cause efficiente sans activité ni mouvement, elles doivent aussi, semble-t-il, posséder ces derniers attributs. Comment ces deux points de vue sont-ils conciliables; comment peut-on concevoir l'immuable en mouvement, les genres des choses comme des êtres vivants et raisonnables; c'est ce dont on ne s'aperçoit pas, et ce que Platon n'a pas éclairci. Mais si la conception ontologique se heurte à la conception dynamique, c'est cette dernière qu'il faut sacrifier, car la raison d'être fondamentale de la théorie des idées consiste surtout à envisager les idées comme les genres des choses. On comprend donc aisément que Platon ait renoncé de plus en plus à la tentative faite dans le Sophiste d'attribuer aux idées le mouvement, l'âme et la raison; que, dans le Phédon, il ait représenté les idées comme les causes des choses; que, dans le République, il ait dépeint l'idée suprême comme le fondement de toute existence, sans mentionner son activité rationnelle; qu'au contraire, dans le Philèbe, il identifie la raison et la cause, sans faire mention des idées; que, dans le Timée, il oppose la raison créatrice, sous les traits du Démiurge, aux idées, sur le modèle desquelles elle ordonne le monde, et qu'il fasse de l'âme, sans laquelle le Sophiste ne peut se représenter la réalité absolue, un troisième terme intermédiaire entre les idées et le monde sensible; qu'Aristote, enfin, n'ait eu, en général,

[14]) Gomperz, Les Pens. de la Grèce, t. II, p. 599 (trad. fr.).

[15]) F. Horn, Platonstudien, neue Folge, p. 319.

[16]) Apelt, Beiträge zur Geschichte der gr. Philos. pp. 67 sq.

[17]) Zeller, Phil. d. Gr. II, 1., p. 691 sq.

aucune connaissance d'une causalité des idées chez Platon à cette époque reculée“[18]). Ainsi, le Sophiste est un point de départ. Il contient une contradiction interne qui se résout finalement dans le Timée, où les idées gardent leur fonction ontologique et où leur fonction dynamique est attribuée à un intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible: au Démiurge.

Cette conception soulève de très graves difficultés. Il n'y a pas lieu d'insister sur l'impossibilité que l'on trouve à séparer le Sophiste du groupe formé par le Théetète, le Parménide, le Politique, le Philèbe et le Timée, au milieu desquels il s'insère, pour en rejeter la rédaction avant celle du Phédon. Il est à peine besoin de relever l'énorme inconséquence qui consiste à reconnaître:

1. que, dans le Philèbe, les idées ne sont pas mentionnées:

2. que l'*αἰτία* y joue un rôle symétrique à celui du Démiurge; et à ne pas adopter, pour le Philèbe, l'interprétation qui a si justement prévalu pour le Timée: savoir que les idées n'ont qu'une destination ontologique et que tout rôle efficace revient à une activité intermédiaire. Il est superflu, enfin, de montrer que, si Zeller rejette cette interprétation si naturelle, appelée par sa propre manière de voir, et fausse toute son optique, c'est parti pris de retrouver, envers et contre tout, les idées — qui n'y figurent pas — dans l'un des quatre genres du Philèbe. Bornons nous seulement à relever à présent que le texte invoqué du Sophiste, pas plus que celui du Phédon, ne conduit à attribuer aux idées une causalité efficiente.

Teichmüller et Brochard[19]) ont déjà montré que le *παντελῶς ὄν* désigne la totalité de ce qui existe et non pas seulement les idées. Mais, plus que tout, l'analyse du contexte domine la discussion.

Pour démontrer la possibilité de l'erreur, il faudrait que le Non-Etre existât, ce que Parménide interdit (236 E—242 C). Mais à voir ce que les différentes Ecoles soutiennent sur l'Etre, on s'aperçoit qu'il n'est pas plus difficile d'attribuer l'Etre au Non-Etre qu'à plusieurs ou même à une seule chose (242 C—D). Car, en ce qui concerne les pluralistes, comment l'Etre peut-il être lui-même et différentes autres choses à la fois: ou il est en dehors de ces choses qui, alors,

---

[18]) Op. cit. p. 696—697.

[19]) Teichmüller, Stud. z. Gesch. d. Begr. S. 138; Brochard, La morale de Platon, Ann. phil. 1909, p. 29, note 1; R. des cours et conférences, 1900, p. 280. Comp. A. Diès, La définition de l'être et le nature des idées, p. 65—88.

ne sont pas; ou ces choses sont l'Etre qui, alors, est unique (242 D—244 B). Même en ce qui concerne les Eléates, à dire que l'Etre est un, on dénomme de deux noms différents la même chose, ce qui est ridicule (243 B—245 D). Mais, pour bien montrer qu'il est aussi difficile de saisir la nature de l'Etre que celle du Non-Etre, il faut examiner encore la thèse des matérialistes et celle des Mégariques (245 E—248 C). Ceux-ci distinguent deux sortes de réalité: le devenir en perpétuel mouvement et l'Etre toujours en repos (248 C). Mais quoi! se laissera-t-on facilement persuader que ni le mouvement, ni la vie, ni la pensée n'appartiennent à la totalité de l'Etre (248 E)? Il faut mettre ce qui est mû et le mouvement au nombre des êtres (249 B). Mais, il ne faut pas admettre, pour cela, que tout est emporté dans un mouvement universel, sans quoi rien ne serait connaissable (249 A—C). Il faut accorder simplement qu'il y a des choses en mouvement, d'autres en repos (249 C). Or, le mouvement et le repos sont opposés et l'Etre est différent de chacun d'eux: en effet, par sa nature, l'Etre n'est ni en mouvement, ni en repos (250 C). D'autre part, l'Etre se mêle au repos et au mouvement, puisqu'ils sont (254 C). Il faut donc reconnaître que l'Etre, le mouvement, le repos sont trois idées, dont chacune est identique à soi, et différente des deux autres. Cela conduit à adjoindre deux nouvelles idées, le même et l'autre, qui, avec celle de l'Etre, sont participées par tout le reste des idées (255 C—D); au lieu que le mouvement et le repos s'excluent (255 E). — Il va résulter de cette discussion:

1° que des trois hypothèses incidemment introduites (251 D): toutes les choses s'excluent, toutes se confondent, les unes communiquent entre elles, les autres non, c'est la troisième qui est vérifiée;

2° que le Non-Etre, sous la forme de l'autre, participe à l'Etre, ce qui est s'affranchir de l'Eléatisme. Mais, dès qu'on admet le Non-Etre sous la forme de l'autre, et le mélange relatif des idées, l'erreur et le jugement s'expliquent aisément.

On voit, d'après cette analyse, que l'exclamation de l'Etranger ne consiste pas à introduire le mouvement, la vie, la pensée dans les idées, puisque Platon déclare aussitôt après que l'Etre n'est ni en repos, ni en mouvement: *οὐκ ἄρα κίνησις καὶ στάσις ἐστὶ ξυναμφότερον τὸ ὄν, ἀλλ' ἕτερον δή τι τούτων. Κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἄρα τὸ ὂν οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται* (250 C); et, qu'à soutenir l'in-

verse, on abolirait toute connaissance (249 C). Cette exclamation n'est qu'une transition pour amener à poser à côté de l'idée d'être, et comme en étant distinctes, les idées du mouvement et du repos; et, par l'analyse de leurs rapports d'identité, de différence et d'exclusion, à édifier toute la théorie de l'erreur et du jugement. Pour cela, il ne fallait ni confondre l'Etre avec le mouvement (Héraclite); ni l'Etre avec le repos (Mégariques); ni tout absorber dans l'Etre (Eléates). La portée de l'exclamation de l'Etranger est donc identique à cette exclamation symétrique du Parménide: „N'attribuerons-nous l'Etre ni au mouvement, ni au repos ni à aucune autre chose...!" (251 D), c'est à dire, dans le Sophiste, à côté de l'idée d'être, n'admettrons-nous pas la légitimité de celles du mouvement et du repos qui s'en distinguent et sont pourtant. Bref, il ne s'agit pas de faire participer l'Etre au mouvement, mais l'idée du mouvement à l'idée d'Etre, ce qui est tout différent. — Enfin, l'exclamation de l'Etranger nous fait subrepticement passer des discussions sur l'unité ou la pluralité, la nature corporelle ou incorporelle, l'état de repos ou de mouvement de l'Etre, entendu au sens de totalité des choses existantes, aux idées de l'Etre, du mouvement et du repos. C'est ce passage de la physique à la logique qui est cause de toutes les méprises.

Il n'y a pas place, dans le Sophiste, à une transformation de la doctrine des idées. Pas plus ici que dans le Phédon, les idées ne peuvent avoir d'autre efficace que celle de causes exemplaires.

3. A ces critiques contre l'identification de l'*αἰτία*, du *νοῦς* et des idées, on pourrait joindre celles de Brochard[20]) sur la subordination du *νοῦς* aux idées et leur distinction radicale. Enfin, contrairement à l'affirmation de Zeller, les deux jugements: „le monde est monde est l'oeuvre de la raison" et „le monde est ce qu'il est de par sa participation aux idées" ne sont pas synonymes. Le devenir désordonné de début participe — d'une manière, du reste, inexpliquée — aux idées de qualités, réfléchies et comme multipliées dans l'espace et le temps par la *χώρα* platonicienne; le *κόσμος* seul n'existe que de par l'intervention de la raison ordonnatrice qui le fait participer du *πέρας*, c'est dire des déterminations quantitatives.

---

[20]) Brochard, art. cit. p. 29, note 1.

III. Théorie de Rodier.

La théorie de Rodier[21]) n'est pas moins une interprétation de la doctrine des Idées-Nombres qu'un essai d'identification des quatre genres du Philèbe.

A. Dans un premier passage du Philèbe (16 C), qui rappelle le problème de l'un et du multiple soulevé dans le Sophiste, les termes de *πέρας* et d'*ἄπειρον* sont pris dans une acceptation apparemment fort différente de celle qu'ils ont dans la division quadripartide de Socrate. Toute idée est déclarée une, multiple et infinie, en tant qu'elle est un genre qui comprend une pluralité limitée d'espèces, dont les dernières s'appliquent à un nombre indéterminé d'individus. Les idées apparaissent dès lors composées d'un et de plusieurs, réunissant en elles, par leur nature, le fini et l'infini: *ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων* (16 C). Rodier en conclut que l'idée est une *μικτὴ οὐσία* ayant pour principes l'un et le multiple; et, qu'à ce titre, elle est un nombre, puisque réunissant en elle une pluralité d'éléments. Ces éléments (les espèces d'un genre), ne sont pas homogènes comme les unités additionnables des nombres numériques; ils forment une hiérarchie, ordonnée par ordre de compréhension croissante et d'extension décroissante. Ils comportent, par conséquent, de l'antérieur et du postérieur. Dès lors, les idées de Platon ont tous les caractères des Idées-Nombres d'Aristote.

1°. En effet, dans un passage de la métaphysique cité par Rodier, Platon est dit nommément avoir identifié les idées et les nombres, leur ayant donné pour principes les éléments de toutes choses: l'un et la dyade indéfinie du Grand et du Petit: *ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς* (Meta, A, 6, 987 b, 20).

2°. De plus, nous savons que ce qui différencie les Idées-Nombres des nombres mathématiques, c'est que leurs unités au lieu d'être homogènes et additionnables entre elles, forment une série hiérar-

---

[21]) Rodier, Remarques sur le Philèbe, Rev. des études anciennes, avril-mai 1900; l'évolution de la Dialectique de Platon, Ann. phil. 1909. — Comp. Jackson, Platos later theory of Ideas, Journ. of Phil., X, 283 sq.; Peipers, Erkenntnistheorie Platos p. 587 sq.

chique de termes contigus, qui diffèrent spécifiquement les uns des autres, si bien qu'une ou plusieurs unités d'un nombre donné ne peuvent s'ajouter à une ou plusieurs unités d'un autre nombre. Elles appartiennent, en un mot, à la classe des êtres entre lesquels il y a de l'antérieur et du postérieur (Meta, M. 6, 1080 b, 11—14; Ibid. 7, 1082, 22—25).

A l'encontre de cette interprétation si simple et séduisante du texte du Philèbe et de la doctrine des Idées-Nombres s'élèvent de graves difficultés.

Aristote ne dit nulle part explicitement que Platon réduise toutes les idées aux Idées-Nombres. 1°. Bien au contraire, nous savons par lui, que Platon n'admettait que dix nombres idéaux, la décade étant considérée comme le nombre parfait (Meta, 8, 1084 a, 12—1084 b, 2. — Phys. III, 6, 206 b, 32 sq. *μέχρι γὰρ δεκάδος ποιεῖ [ὁ Πλάτων] τὸν ἀριθμόν*). Si l'on confond, dès lors, les idées et les nombres idéaux, celles-là manqueront bien vite, comme le remarque Aristote; et l'on devra, par exemple, renoncer aux espèces animales. 2°. Au début du livre M (I. 1076 a, 16—22) de la République, Aristote distingue trois doctrines dont il est difficile de ne pas attribuer la première à Platon: les idées, les nombres idéaux et les nombres mathématiques sont trois réalités distinctes; les idées et les nombres idéaux sont confondus, mais les nombres mathématiques s'en distinguent (doctrine qui encourra l'objection de la décade); il n'y a d'autres substances que les nombres mathématiques (Speusippe). Plus loin, la première doctrine est nettement reprise avec les plus fortes présomptions d'être platonicienne: *ὁ δὲ πρῶτος θέμενος τὰ εἴδη εἶναι καὶ ἀριθμοὺς τὰ εἴδη καὶ τὰ μαθηματικὰ εἶναι εὐλόγως ἐχώρισεν* (Meta, M, 9, 1086 a, 10—12). „L'étude impartiale et attentive de l'exposition et de la polémique d'Aristote, dit M. Léon Robin, conduit, d'une façon nécessaire, à condamner toutes ces interprétations qui, suivant l'ingénieuse expression de Th. Gomperz, tendent à ‚volatiliser' la théorie des idées.... L'abandon des idées, ou la confusion des idées avec les nombres est, d'après le même Aristote, le caractère distinctif des philosophies de Speusippe et de Xénocrate par rapport à celle de Platon"[22]. 3°. Aussi le texte de la Méta-

[22]) Léon Robin, La théorie plat. des idées et des nombres d'après Aristote, p. 588—589.

physique cité par Rodier (A, 6, 987 b, 20—22) a-t-il prêté à de nombreuses discussions. Alexandre d'Aphrodisias, Susemihl, Alberti, Bonitz, L. Robin[23]) voient dans le τοὺς ἀριθμούς une apposition de τὰ εἴδη, employée de la même façon que l'expression ὡς γένους ajoutée à εἴδη, quand ce mot est pris dans son acception ordinaire. „Si Aristote voulait dire ici que les idées et les nombres ont pour principes élémentaires l'Un et le Grand et Petit, déclare M. Robin[24]), comme, d'autre part, il n'a parlé jusqu'à présent que des nombres mathématiques (τὰ μεταξύ), il en résulterait que les nombres dont il est ici question sont les nombres mathématiques. Par suite, ces nombres ayant même constitution que les idées, quelle raison y aurait-il désormais de les appeler intermédiaires? Ils seraient sur le même plan que les idées. Il semble donc qu'Aristote veut, dans ce passage, parler d'une nouvelle espèce de nombres." Bref, l'interprétation donnée par Rodier du texte du Philèbe et de la théorie des Idées-Nombres n'apparaît point satisfaisante.

Il est à remarquer, enfin, qu'à déclarer qu'une idée comprend dans son extension un nombre limité d'espèces (πολλὰ) et infini d'individus (ἄπειρα), ce n'est pas forcément dire que l'Un, le Plusieurs et l'Infini sont des principes générateurs de l'idée: ils sont plutôt une suite de sa position. Si l'on peut, facilement identifier le πέρας et l'ἄπειρον avec l'Un et la Dyade indéfinie du Grand et du Petit d'Aristote, que deviendra le πολλὰ plus essentiel que l'infinité des individus, puisqu'à le dénombrer consiste une partie maîtresse de la Dialectique?

B. Les idées constituent, d'après Rodier, le μικτόν. Le πέρας et l'ἄπειρον, dont la signification est celle de l'Un et de la Dyade indéfinie d'Aristote, en sont les éléments. Un problème se pose alors: dans quel genre va-t-il falloir placer l'univers?

Rodier résout la difficulté en déclarant que les quatre principes du Philèbe se doivent retrouver, tant dans le monde sensible que dans le monde intelligible, et qu'ils n'ont, dans l'un et dans l'autre, qu'une analogie de fonction. Ce ne sont même pas deux espèces d'αἰτία, de πέρας, d'ἄπειρον et de μικτόν qu'il faut distinguer,

---

[23]) Alex. 53, 6—11 Hd. 39, 27—40, 2 Bz.; Susemihl, Genet. Entw. II, p. 514, n. 653; Alberti, Die Frage über Geist usw., p. 101; L. Robin, op. cit., p. 636—637.

[24]) L. Robin, op. cit., p. 637.

mais bien trois et mieux encore quatre, comme l'on peut reconnaître quatre mixtes: le monde des idées, les *τὰ μεταξύ*, le macrocosme qui est l'univers, le microcosme humain. On aboutit finalement aux identifications suivantes:

	νοητόν	*αἰσθητόν*	*ἄνθρωπος*	*τὰ μεταξύ*
πέρας	Un	Idée	Ame humaine	quantité discrète
ἄπειρος	Dyade indéfinie	Devenir des phénomènes sensibles	?	quantité continue
μικτόν	Idée	Univers sensible	Homme	êtres mathématiques
αἰτία	Dialectique immanente qui mélange les genres	Intellect de l'âme du monde	Intellect humain	?

Le non moindre défaut de cette théorie — indépendamment de ce qu'elle a d'artificiel, d'hypothétique et de lacunaire — c'est d'être contradictoire. L'idée, par exemple, appartient tantôt au *μικτόν* tantôt au *πέρας*, suivant qu'on la rapporte au monde des idées ou au monde sensible. Autre contradiction: après avoir déclaré que les termes *πέρας* et *ἄπειρον* de la page 16 du Philèbe, ne doivent pas avoir des „acceptions sensiblement différentes"[25]) de celles qu'ils ont à la page 23, Rodier est obligé de reconnaître un peu plus loin[26]), que les termes *πέρας*, *ἄπειρον* „sont autres dans le monde sensible que dans le monde intelligible". A ne pas s'en être aperçu de suite réside le fondement ruineux de sa théorie.

Le *πέρας* et l'*ἄπειρον* de la page 16 n'ont de commun que le nom avec les genres de la division de Socrate. Page 16, *ἄπειρον* désigne une infinité numérique discrète, Platon prend soin de le spécifier (*ἄπειρον αὖ πλήθει* 17 B); page 23, il signifie un continu indéterminé d'intensité et de rémission qualitatives. Page 16, *πέρας* a le sens d'*ἕν* qui est, partout ailleurs, opposé à *ἄπειρον* (16 D; E; 17 A. B, E; 18 A, 19 E); page 32, il dénomme la totalité des déterminations

[25]) Rodier, Notes sur le Philèbe, Rev. des ét. anc., avril-mai 1900, p. 91.
[26]) Art. cit., p. 95.

quantitatives. En réalité, tout le passage de la page 16 n'est qu'une reprise du problème de l'un et du multiple et de la définition de la dialectique exposés déjà dans le Sophiste (251 A; 253 B, E; 254), ce qui démontre, au demeurant, la filiation étroite des deux dialogues.

Rodier s'est parfaitement rendu compte de l'impossibilité d'identifier les deux sens du πέρας et de l'ἄπειρον, au point de s'être résigné à en donner deux interprétations différentes: l'une en rapport avec le monde intelligible, l'autre avec le monde sensible. Il en résultait deux sortes de μικτόν; et, par esprit de symétrie, il fut amené peu à peu à donner une double, puis une quadruple interprétation des principes du Philèbe. Celle relative à l'univers sensible correspond seule véritablement au texte de Platon; le reste n'est que superfétation et fausses-fenêtres. Telle que cette interprétation se présente alors, elle ne diffère qu'en peu de points de celle de Brochard, à l'examen de laquelle nous allons finalement passer.

IV. Théorie de Brochard.

La théorie de Brochard[27]) se résume dans le tableau de correspondance suivant:

Philèbe	Timée	Sophiste
ἄπειρον	χώρα (= γένεσις ἄτακτος)	ἕτερον
πέρας	ὄν	ταὐτόν
μικτόν	γένεσις (= κόσμος)	
αἰτία	Δημιουργός	

Cette théorie prête à diverses objections:

A. 1⁰ Comme l'a bien montré Zeller contre Brandis, Steinhart, Susemihl, Rettig, Teichmüller, le πέρας ne comprend pas la totalité des idées, mais seulement celles des déterminations quantitatives. 2⁰ A soutenir l'inverse, on compromettrait la transcendance des

[27]) Brochard, La morale de Platon, Ann. phil. 1909, p. 29, note 1; Le Devenir dans la philosophie de Platon. Bibl. du Congrès internat. de philos. 1902, IV, p. 103—127.

idées: on les rendrait immanentes aux choses, puisque le πέρας s'introduit dans l'ἄπειρον pour composer l'univers. Les mathématiques seules, que Platon distingue en théoriques et en appliquées, sont transcendantes, en tant que leurs concepts font partie des idées (Phédon, 74 A; 78 D; 100 D sq.; Rep. V, 479 A), et immanentes en tant que les rapports quantitatifs s'emparent du devenir désordonné originel pour y introduire le nombre, le poids et la mesure.

B. A l'ἄπειρον Brochard fait correspondre la χώρα, qu'il identifie du reste avec la γένεσις ἄτακτος; et au μικτόν, la γένεσις ordonnée par les figures géométriques et les nombres. Avec les réserves que nous avons faites sur la correspondance des êtres concrets du Timée avec les genres abstraits du Philèbe, notre théorie, sur ce point, se ramène pratiquement à la sienne. Nous croyons pourtant indispensable de distinguer le χώρα du devenir primitif, et, par suite, de ne pas l'identifier avec l'ἄπειρον.

L'ἄπειρον est l'idée générique des qualités, composant la trame du devenir, susceptibles d'intensité et de rémission indéfinies et en perpétuelles fluctuations. La χώρα est, avant tout, une espèce d'être invisible et amorphe (ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον), que nous saisissons, non par la sensation comme les qualités, mais par une sorte de raisonnement bâtard. Elle est le receptacle de ce qui est visible et sensible, de quelque façon que ce soit (τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ ὑποδοχήν, 51 A): ce en quoi se produit le devenir (τὸ δ'ἐν ᾧ γίγνεται). Devant recevoir toutes les formes, elle n'en a aucune par elle-même (διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὑτῷ γένη, 50 E). Elle n'est revêtue d'autres figures et n'est animée d'autres mouvements que de ceux des objets qui entrent en elle (κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, 50 C). Elle est uniquement la χώρα, le τόπος, l'ἕδρα du devenir sensible.

Ces textes interdisent d'identifier la χώρα avec le devenir sensible. Les descriptions des pages 52 et 53 ne les infirment pas. Il y est dit que la χώρα, recevant les formes des éléments et les affections qui s'en suivent, agitée en tous sens, présentait à la vue une diversité infinie. Il ne s'agit plus ici de la χώρα prise en elle-même, mais informée par la participation aux idées qualitatives, qui détermine en elle

des corps, imitations des êtres éternels (τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, 50 C), préexistant au Cosmos (πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθὲν γενέσθαι, 53 A), dans l'état où doit être un ouvrage dont Dieu est absent: ἀλόγως καὶ ἀμέτρως. Il faut donc bien distinguer la χώρα de la γένεσις ἄτακτος, qui consiste essentiellement dans l'information de celle-là par les idées qualitatives, et dans le mouvement désordonné de ses parties ainsi différenciées sous l'empire de la nécessité.

On peut, du reste, concevoir deux interprétations possibles de la χώρα, tout en la maintenant distincte du devenir: soit la considérer comme l'espace des géomètres, ainsi que le fait Zeller[28]), qui invoque sur ce point l'autorité d'Aristote; soit comme une sorte d'ὕλη étendue, indéfiniment plastique et malléable, qui, telle qu'une cire molle, recevrait l'empreinte plastique des idées. C'est ce que tendraient à faire admettre les comparaisons de Platon avec une masse d'or recevant, sous le maillet de l'artisan, toutes les figures imaginables (50 A—B), et avec les liquides inodores qui servent à la composition des parfums (50 E). Les citations mêmes d'Aristote ne prévallent pas contre cette interprétation qui maintient une partie des critiques adressées par Brochard à Zeller. Dans la Physique, Aristote démontre que l'espace ne se confond ni avec la forme, ni avec la matière des corps, contrairement à l'opinion du Timée: τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν ἐν τῷ Τιμαίῳ (IV, 2, 209 b, 11). Si la χώρα platonicienne n'avait quelque affinité de fonction avec la ὕλη péripatéticienne, Aristote n'aurait pas rapproché ces deux termes. Le texte du De Gen. et Corr. reproche, enfin, à Platon de n'avoir pas clairement distingué la χώρα des éléments: ὡς δ' ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, οὐδένα ἔχει διορισμόν· οὐ γὰρ εἴρηκε σαφῶς τὸ πανδεχὲς [Timée, 51 A] εἰ χωρίζεται τῶν στοιχείων. II, 1, 329 a, 13). Nul doute que Platon n'ait confondu, plus ou moins, les notions d'espace et de matière première.

Au terme de cette analyse, nous ne saurions mieux faire que rappeler le caractère opportuniste et provisoire des classifications platoniciennes. Sans parler du Sophiste, dont les cinq genres sont

---

[28]) Zeller, Phil. d. Gr. II. 1., p. 719—744. — Comp. Baeumker, Problem d. Materie, p. 110—209; Natorp, Platos Ideenlehre, p. 348—358.

cinq idées, les divisions par genres du Philèbe et du Timée, différemment dénommées, répondant à des besoins dialectiques divers n'étaient point faites pour se correspondre identiquement. Malgré quoi, la logique et l'harmonie internes du système veulent que la *γένεσις ἄτακτος*, les figures géométriques et les nombres qui l'organisent, le *κόσμος* qui en résulte, rentrent, comme cas singuliers et concrets, dans les trois genres abstraits du Philèbe, l'*ἄπειρον*, le *πέρας*, le *μικτόν*; l'*αἰτία* et le *Δημιουργός* se correspondant exactement.

XVII.

F. P. v. Herbert.

Von

W. Sange in Charlottenburg.

Vorbemerkung: Als Quellen dienten 1. Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard, hrg. von Varnhagen von Ense. Stuttgart 1830. (Zitiert: Erhard.) 2. Forberg, „Lebenslauf eines Verschollenen". Hildburghausen und Meiningen 1840. (Zitiert: Forberg.) Eine sehr seltene, aber äußerst inhaltsreiche Schrift von 61 Seiten. Ein Exemplar befindet sich auf der Herzogl. Bibliothek zu Gotha. Vgl. Varnhagen Tagebücher 14, S. 92 (Houben verbessert zu unrecht Herbert in Herbart in Varnhagen „Tagebücher" 15, S. 151). 3. Einige ungedruckte Briefe Herberts auf der Kgl. Bibliothek zu Berlin. 4. Allg. deutsche Biographie 12, S. 39.

Baron Franz Paul von Herbert, Besitzer einer bedeutenden Bleiweißfabrik in Klagenfurt, geboren 1759, gestorben 1811, wird wenigen und diesen wohl nur dem Namen nach bekannt sein. Er hat keine Bücher verfaßt. Erhalten ist von ihm eine etwa ein Jahr vor seinem Tode in Dialogform abgefaßte Abhandlung betitelt: „Mein Abtrag an die Welt". Er hat zu bedeutenden Männern seiner Zeit in Beziehung gestanden. Er zählte Reinhold, Erhard, Niethammer und Pestalozzi zu seinen Freunden; er kannte persönlich Schiller[1]) und Fichte. Er war ein eifriger Schüler Kants, dessen Schriften in Herberts Hause von einem Kreise Auserwählter sehr fleißig studiert wurden[2]).

---

[1]) Am 10. April 1791 schreibt Schiller an Körner:

„Eine andere meiner Bekanntschaften ist ein gewisser Baron Herbert aus Klagenfurt, ein Mann an den 40, der Weib und Kind hat, eine Fabrik in Klagenfurt besitzt und auf 4 Monate nach Jena reiste, Kantisch-Reinholdische Philosophie zu studiren. Ein guter, gesunder Kopf mit ebenso gesundem moralischem Charakter. Er soll seinen Zweck erreicht haben, wie man mir sagt, und einen sehr gereinigten Kopf mit nach Hause zurückbringen."

[2]) Forberg S. 39 erzählt folgende Geschichte: Zwei Verwandte Herberts: „Ursula und Babette von Drer waren große Liebhaberinnen der Kantischen

Er brachte seiner Fortbildung bedeutende materielle Opfer. Er unterstützte seine Freunde in uneigennützigster Weise, wenn sich Gelegenheit bot. Unter seinen Geschwistern stand ihm am nächsten seine Schwester Maria[3]), „die ihrem Bruder ähnlich sah und etwas von dessen einigermaßen rauhem Charakter an sich hatte"[4]). Seine philosophischen Anschauungen schwanken zwischen Kant und Fichte hin und her. Zu diesem zog ihn sein eigentümlicher Begriff der Theokratie, der seit 1797 sein Hauptthema bildet. Damit trat auch die Beschäftigung mit Fichte in den Vordergrund. Bei Kant mühte er sich vergeblich mit dem Gegensatz von Sinnen- und Ideenwelt ab, namentlich in den Jahren 1791 bis 1795. Am 8. März 1810 schreibt er an Erhard. „Ich halte mich befugt, das von Fichte bei weitem nicht genug dargestellte Gespenst dieser Welt mit einem Zustand zu vertauschen, wo sein Reales Grund und Boden antreffen könnte"[5]). Und am 30. Juli 1799 heißt es in einem Briefe: „Alles was ich meiner kritischen Philosophie zu danken habe, besteht darin, daß sie mir eine anderweite Befugnis zu diesem Glauben (scil.: an die Unsterbilchkeit) nicht genommen hat. Diese anderweite Befugnis, die Fichte in seiner Rechtfertigung so schön berührt hat, besteht darin, daß ich bin, der ich bin." [6]) Ganz anders klingt eine Stelle 1794 in einem Briefe an Niethammer[7]): „Fichte hat zu dieser meiner fatalen Stimmung (scil.: Schwermut) einen großen Theil beygetragen, wieder ein Autor

Philosophie und hatten die Kritik der reinen und praktischen Vernunft gelesen. Doch durften sie dies nicht im väterlichen Hause wagen, weil die Eltern und eine ältere Schwester sehr bigott waren. Sie lasen daher die ketzerischen Bücher nur im Herbertischen Hause, hatten sich jedoch solche schwarz einbinden lassen, um sie gelegentlich statt der Andachtsbücher mit in die Messe zu nehmen."

[3]) Bekannt sind die Briefe Maria von Herberts an Kant, vgl. Kants populäre Schriften, hrg. v. Menzer (1911) S. 283/7; Erhard S. 373. Maria nahm sich das Leben, nach Forberg (S. 41) deswegen, weil ihr Verwandter von Drer ihre Liebe nicht erwiderte; vgl. dagegen Erhard S. 487, 492. Dort heißt es: „Kein Doktor war im Stand, sie von ihrer Schlaflosigkeit zu heilen". Die Sorge um die Gesundheit ihres Bruders Paul scheint die Hauptursache für ihren Tod gewesen zu sein (Erhard S. 463).

[4]) Forberg S. 38/39.

[5]) Erhard S. 504.

[6]) Erhard S. 457.

[7]) Original: Kgl. Bibliothek zu Berlin. — In dem Briefe empfiehlt Herbert Niethammer, die Professur in Jena anzunehmen.

bis auf die Spiz Nägl et voilà tout für mich, aber nicht für die Weltleiden, denn durch seine mittels eines Genie Zufalls (ich meine seine Kritik aller Offenbarung) errungene Autorität wird er viele Köpfe verwirren. — Ich bitte, ich beschwöre Sie, brauchen Sie Ihr vorzügliches Talent, Kants Lehre klar und deutlich darzustellen. — Aus Fichtes abstraktem Vortrag kann keiner klug werden."

Fünf Jahre früher, 1790, hörte Herbert in Jena Reinhold[8]) und nahm von hier Forberg mit nach Klagenfurt[9]), der ihm alles, was ihm in der Kantischen Philosophie noch nicht recht klar geworden, vollständiger auseinandersetzen sollte[10]). Kant, Reinhold, Erhard, Fichte und Forberg sind also die, bei denen Herbert in die Schule gegangen ist.

Man wird Herberts Wahl, Forberg mitzunehmen, kaum glücklich nennen können, einmal weil Forbergs Auffassung des Christentums als eine Art philosophischer Moral[11]) ihm entgegenlief, zweitens weil Forbergs Anschauungen selbst noch nicht geklärt waren[12]).

[8]) Forberg S. 34: Herbert, bereits verheirahtet, kam im Herbst 1790 nach Jena, um Reinhold zu hören und blieb dort bis Ostern 1791, als Reinholds Haus- und Tischgenosse, wofür er ihm beim Abschied ein Präsent von 200 Du aten machte. — Dieser widmete Herbert seine Schrift: „Über das Fundament des philosophischen Wissens" (Jena 1791) „zum Andenken der seligen Tage, die wir gemeinschaftlich im Streben nach Wahrheit verlebten".

[9]) „Wir reiseten", so erzählt Forberg S. 36, „am 9. April über Rudolstadt, bis wohin uns Reinhold, Schiller, der damals in Jena über allgemeine Weltgeschichte Vorlesungen hielt und der Kantischen Philosophie ebenfalls huldigte, und Erhard begleiteten." Vom 25. April bis 5. Mai hielten sich Forberg und Herbert in Wien auf. „Durch Herbert wurde ich" — so fährt Forberg fort (S. 37) — „mit zwei jungen Herren von Schönfeld bekannt, von denen ich besonders den jüngsten lieb gewann. Beide waren eifrige Demokraten. Auch Herbert war ein heftiger Freund der sogenannten Aristokraten, mithin vor allen der Fürsten. Als er mich in der kaiserlichen Burg herumführte und ich die herrlichen Zimmer mit den vergoldeten Wänden bewunderte, klopfte er mir leise auf die Schulter mit den Worten: so sieht mein Schweiß aus auf Holz gestrichen." Vom 7. Mai bis 1. September war Forberg in Klagenfurt. Er hielt seine philosophischen Vorträge, „die sich jedoch meist in Gespräche verwandelten", und erhielt als Ersatz von Herbert 200 Gulden Reisegeld.

[10]) Forberg S. 35.

[11]) Forberg S. 46/47.

[12]) Forberg ist in Meuselwitz am 30. Aug. 1770 geboren, stand also damals im 21. Jahre. — Er ist von Kant ausgegangen und hat sich dann Fichte mehr und mehr genähert (vgl. Vaihinger, Philosophie des Als-Ob). In dem „Lebenslauf eines Verschollenen" erwähnt Forberg u. a. folgende Schriften von sich: Über die Gründe und Gesetze freier Handlungen. 1795. Fragmente

Bestimmend wird für Herbert gewesen sein, daß im Mittelpunkt von Forbergs Studien damals die Moralphilosophie stand, über die er dann auch im Winter 1791 in Jena las. Von allen philosophischen Problemen beschäftigte aber gerade das der Glückseligkeit und Unsterblichkeit Herbert am meisten, seit 1797 fast ausschließlich: dies ist vornehmlich begründet in dem Gesundheitszustande Herberts. Die 21 Briefe, die in Erhards Denkwürdigkeiten von ihm abgedruckt sind, stammen aus den Jahren 1797—1810. Fast in jedem finden sich Klagen über seine entsetzliche Krankheit. „Ihr Gesunden, mithin munteren, lebensbegeisterten, glücklichen Leute, habt gar keine Kompetenz, über die Anschauung kranker oder vom Schicksal verfolgter Menschen zu urteilen“[13]). Näheres über die Wirkung der Krankheit — es handelte sich um eine venerische — erfährt man aus einem Briefe vom 5. August 1798[14]). Es heißt da: „Grade so viel Lebensgeister bleiben mir noch, um Dich (scil.: Erhard) anzurufen, doch daraus schließe nicht, daß Du nicht leicht einen thätigeren Freund wie mich finden könntest, denn das Feuer der Lebhaftigkeit, die sonst dem gesunden Menschen beiwohnt, ist verloren; ich weiß nicht, ob außer mir noch ein Mensch ist, der sich so vor dem Leben fürchtet, wie ich, und wenn ich je in der Anschauung eine Handlung eines Menschen als moralisch gelten lasse, so ist es diese von mir, daß ich seit circa zehn Monaten mir nicht das Leben raubte.“[14]) Je klarer Herbert die Unheilbarkeit seiner Krankheit wurde, um so mehr drängten sich Selbstmordgedanken in den Vordergrund. Schon am 15. Nov. 1797 schreibt er an Erhard: „Ich bin diese Materie (scil.: über den Selbst-

---

aus meinen Papieren. 1796. Apologie meines angeblichen Atheismus. 1799. Ist es erlaubt zum Abendmahl zu gehen? (c. 1800). Von den Pflichten der Gelehrten (c. 1802). In folgenden Zeitschriften finden sich Aufsätze von ihm: a) Fülleborns Beiträge zur Geschichte der Philosophie, 1. Stück; b) C. Chr. Erh. Schmids psychologisches Magazin. I. Band. (Über die Perfektibilität der Menschengattung; Prüfung des Materialismus); c) Philos. Journal III, IV, VI, VII, VIII: (Über den Ursprung der Sprache; Über die Verbindung der Seele mit dem Körper; Briefe über die neueste Philosophie; Über den Geist des Luther nismus; Versuch einer Deduktion der Kategorien; Entwicklung des Begriffs der Religion). d) Augustis theologische Monatsschrift 1801. (Über moralische Erziehung. — Er gab heraus Hermaphroditus des Antonius Panormitae (1824). vgl. Wesselsky, Forberg und Kant, 1913, S. 23 fg.

[13]) Erhard S. 487.

[14]) Original: Kgl. Bibliothek zu Berlin.

mord) von Dir abgehandelt zu sehen unendlich begierig"[15]). Eine Anverwandte, die Niethammer am 18. März 1811 den Tod anzeigte, schreibt[16]): „Er sprach oft und viel von Selbstmord, wie er auch eine höchst seichte Defension hierüber schrieb". Etwa ein Jahr vor seinem Tode teilte er Erhard mit, daß er eine Abhandlung „Mein Abtrag an die Welt" niedergeschrieben habe[17]). Diese Schrift sollte seine Nichte Kaiserstein an Niethammer und Erhard schicken nach seinem Tode. Am 13. März 1811 früh 2 Uhr erschoß sich Herbert in Triest, wo er Heilung gesucht hatte.

Diese Verteidigung seines Selbstmordes, welche dessen wahren Motive verschleiert, hat Niethammer an Varnhagen von Ense, dieser an Rosenkranz in Königsberg geschickt. Dieser schreibt am 27. Nov. 1838:

> „Ich wollte nur wegen des Herbertschen Aufsatzes berichten. Ich muß ihn selbst abschreiben, theils um ihn recht in seinen Wendungen verfolgen, theils um passende Absätze hineingliedern und ihn dadurch anfaßbarer machen zu können. Ich habe mich für einen besonderen Abdruck entschlossen, da meine Einleitung nicht kurz ausfallen dürfte und der Aufsatz so dornenvoll und — wegen Herberts eigenthümlichen Begriffs der Theokratie — so intricat ist, daß ich nicht wüßte, in welche der Zeitschriften ich ihn schicken sollte, ohne nicht entweder dieser oder ihm zu schaden, indem man die Tendenz der Zeitschrift dem Aufsatz oder in ersterem Fall die des Aufsatzes der Zeitschrift imputirt. Der ‚Freihafen' aber hat von solchen Dingen wohl an Strauß' Confessionen schon genug zu tragen.
>
> Aber Sie müssen mir auch nachsehen, wenn die ganze Geschichte noch bis Ostern, vielleicht sogar darüber, liegen bleibt."

Bald darauf bat sich Varnhagen für Niethammer die Handschrift aus. Rosenkranz sandte sie ihm am 19. März 1839 mit folgenden Zeilen:

> Königsberg, den 19. März 1839.
>
> Hochverehrtester Herr Geheimer Rath!
>
> Ihrem Wunsche gemäß sende ich Ihnen beiliegend das Herbertsche Manuskript zurück. Ich füge eine Abschrift bei, welche ich

[15]) Erhard S. 442.

[16]) Original: Kgl. Bibliothek zu Berlin.

[17]) Erhard S. 504.

durch einen Kandidaten, den ich beschäftigen wollte, um Weihnachten machen ließ. Jedoch habe ich noch nicht Muße gehabt, die Lücken, die er gelassen hat, auszufüllen. Die schauderhafte Orthographie wenigstens ist verschwunden. Vielleicht erlaubt Ihnen die Zeit die betreffenden Ergänzungen zu machen. Auf jeden Fall bitte ich Sie, diese Abschrift zu bewahren[18]). Bei Ihnen ist das beste Manuskriptenemporium. Ich schicke das M. S. unfrankiert, der genaueren Controlle halber auf diesem Wege. Lassen Sie jene Abschrift wenigstens meinen Dank für Ihre Mittheilung sein. Ich will Ihnen sagen, was ich damit im Sinne hatte. Ich wollte ein Büchlein schreiben — vielleicht wird's ein Buch —: Hypochondrie, Melancholie, Lebensüberdruß, Selbstmord und Unsterblichkeit wollte ich in ihrem Zusammenhang entwickeln und dabei eine Masse psychologischer comparativer Anatomie verarbeiten. Carl von Hohenhausen[19]), Herbert, Sonnenberg[20]) sollten als besondere Beispiele durchgenommen werden. In Herbert ist der Dualismus der Kantschen Philosophie incarniert gewesen: Ideenwesen — Sinnenwesen; Begriff der Vernunft — approximative Darstellung derselben. Im höchsten Bedürfnis der Einheit griff er zur Pistole, nachdem er seinem Verstande logisch das Schauspiel der Gegensätze mit rechter Lust noch einmal vorgeführt. Auch auf Meyerns[21]) Melancholie würde ich vielfach eingehen.

Solche Entwürfe realisiren sich bei mir, wie die Frucht vom Baume fällt. In Erhards Denkwürdigkeiten ist übrigens schon Stoff genug enthalten, Herbert zu zeichnen, so daß ich, wenn ich einmal daran käme, garnicht verlegen sein würde."

Im folgenden sollen von jener in Dialogform abgefaßten Abhandlung die Einleitung und ein Abschnitt aus dem Nachtrag: „Zufällige Gedanken über den freiwilligen Tod" mitgeteilt werden. Beide Abschnitte, die sehr langsam gelesen sein wollen, weil der Gedanken-

---

[18]) Sie befindet sich im Varnhagenschen Nachlaß der Kgl. Bibliothek zu Berlin.

[19]) Vgl. El. v. Hohenhausen: Carl von Hohenhausen. Untergang eines Jünglings von 18 Jahren. (1836.)

[20]) vgl. J. G. Gruber, Etwas über Franz v. Sonnenbergs Leben und Charakter (1807). S.'s Gedichte, hrsg. von J. G. Gruber, 1808. — Allgem. deutsche Biographie 34, S. 626 fg.

[21]) Vgl. Varnhagen, Denkwürdigkeiten IV, 619 ff.

gang bei der schwerfälligen Schreibweise Herberts sonst verloren geht, sind für dessen Denkweise am charakteristischsten.

a) Einleitung zu „Mein Abtrag an die Welt“.

„Mein Abtrag an die Welt“ setzt voraus, ich sei ihr Schuldner. Ja diese Idee, ob ich für meinen Theil das geleistet hätte, was mich befugt, meine Pflicht erfüllt zu halten, bestimmte mich zu folgenden Blättern. Ich hatte keinen andern Beweggrund, denn überall spürte ich den Mangel nicht der nöthigen Kenntnisse, sondern der Gabe des Vortrags. Diesen mag der und wird jeder ersetzen, dem der Inhalt so erheblich deucht, wie mir, und der das Talent der Sprache besitzt, welches zu entbehren ich nie so beklagte als jetzt.

Mich ergriff die Welt in ihrer gegenwärtigen Periode des Unglaubens oder in ihrem Vorrücken zur Erkenntniß: alles, auf was sich die Moralität stütze, sei völlig unerweislich. Mich ergriffen die eingetretenen Folgen dieses Unglaubens, das vergebliche Ringen des regierenden Theiles nach einer vollständigeren Polizeiverfassung, von der ich mir aber, wie vollkommen ich mir selbe auch denken kann, nie vorstellen kann, sie, diese Polizeiordnung, könne die Stelle jenes Glaubens vertreten; und ich halte dafür, daß nie die Kunst das zu ersetzen vermögen wird, was bisher die Allgewalt der Theokratie rein und allein bewirken konnte.

Allein nicht diese unausweichlichen Folgen der Ohnmacht der Kunst bestimmten mich, sondern der Gedanke ergriff mich: Sollte es nach dieser Periode des Unglaubens oder des Nichtwissens noch eine geben können, d. h. des Wissens eines Etwas, durch welches etwas erkannt würde, was bisher nur geglaubt wurde? oder was gleichviel heißt: Ist eine Theokratie möglich, deren Fundamente unerschütterlich?

Meine Beobachtungen reihten sich in folgender Ordnung:

Die Weltgeschichte könne keinen Cirkelgang gehen und der Vorwurf eines steten Wechsels des Alten mit dem Neuen treffe sie nicht, weil ein solches Vorgeben offenbar widerlegt werde von der richtig aufgefaßten Geschichte des Geistes, wie denn sonach dieser Geschichte des Geistes es allein zusteht, der Maaßstaab zu sein und das Urtheil zu fällen, ob das Menschengeschlecht auf einer höheren Stufe steht. — Zufolge dieser unerschütterlichen Voraussetzung wird es sich noch wissen lassen, daß die Völker, wie ihre Helden, allezeit sich fügen mußten dem Geiste ihres Zeitalters. Keinem Helden oder Tyrannen

gelang es, selben zu bezwingen; sein und seiner Plane Untergang bestrafte die Vermessenheit; nur der Aufklärung, sofern selbe allen Zwang ausschließt, konnte nichts in den Weg treten. —

An diese Betrachtung schließt sich die Bemerkung an, daß uns die Weltgeschichte kein Volk aufweist, was von allen theokratischen Banden befreit wäre, und so denke ich richtig zu beobachten, wenn ich die Welt in dem Versuche begriffen glaube, gemäß welchem Regenten und Nationen gleich eifrig sich bestreben, sich von den Fesseln des Wahnes zu befreien, was denn die Folge haben muß, daß von zweien Eines geschehe, nämlich: allgemein einstimmig werde erkannt werden, daß die Kunst nie das zu ersetzen imstande sein werde, was eine Theokratie heiße. Da diese aber nicht zu einer vollkommenen Wissenschaft erhoben werden könne, müsse alles seiner allmäligen und unvermeidlichen Zerstörung überlassen werden — oder das Andere doch erkannt werden wird, nämlich die Theokratie werde zu einer vollkommenen Wissenschaft wirklich sich erschwingen. In welchem letzten Falle die Reinheit und Vollendung der Regierungskunst sich gleichsam von selbst herstellen muß, indem in den meisten Fällen der theokratische Theil derselben die Rechtlichkeit sowohl als die Billigkeit ihrer Gesetze begründen würde.

Mir war es mithin um die Frage zu thun, ob die Geschichte des Geistes zu einem solchen Optimismus befuge. Zu diesem Behuf theilte ich die Weltgeschichte in vier Perioden ein. Die erste, die Barbarei, schloß sich an die zweite, die des blinden Glaubens, dieser folgte die dritte, die Entschuppung, Ablegung dieses Glaubens, nämlich der Erkenntniß der Unmöglichkeit eines Wissens, da einem solchen alle Unterlage in der Anschauung nicht allein mangele, sondern diese Unmöglichkeit sich auf das Vorrecht des Verstandes stütze, welcher in diesem Falle nicht einmal die Bedingung der Dankbarkeit anerkennen kann, welche auch keiner Hypothese oder Phantasie nachgesehen werden darf. Dieser Eintheilung zufolge kommt nun die Reihe an die vierte Periode, von der es bis nun mindestens dahingestellt blieb, ob sie überhaupt eintreffen könne, indem sie das ihrer Vorgängerin unmittelbar Entgegengesetzte berühren müßte und somit durch ein absolutes Wissen das geltend machte, was der Glaube so nothdürftig vermochte, indem sein Wesen etwa bloß eine Scheu vor der schrecklichen Einsicht ist, dem größten Bedürfniß die Befriedigung versagen zu müssen. Es ist klar, daß mir die dritte Periode, nämlich die des

Unglaubens, inwiefern selber die des Wissens folgen könne, allein erheblich war.

Ohne mich hier in Weitläufigkeiten einlassen zu können, erinnere ich nur des Kunstgelehrten wegen, wie bald sich das Labyrinth entdeckte, in welchem der Verstand verflochten ist, indem es ihm nämlich unmöglich wird, zu dem zu gelangen, was er finden mußte, wenn er sich befriedigt halten sollte; ich beziele das vielberufene Ding an sich. Wie wechselte ein optischer Betrug mit dem andern, wie lange und harte Mühe kostete es, bis man wahrnahm, in ein leckes Faß geschöpft zu haben. Da denn endlich erkannt wurde, daß sich von diesem Ding an sich nicht mehr erkennen lasse, als daß es, die Kategorie des Seins, eine bloße Form der Vorstellung ist, so müssen wir, um über selbe nicht hinauszugehen, bei selber stehen bleiben und unserer Noth wahr und rechtskräftig beizustehen uns auf dieses Gebiet des Vorstellungsvermögens selbst einschränken und uns dort umschauen. Da werden wir den Trieb nach Wahrheit finden, wir werden finden, warum er sich selber nicht befriedigen habe lassen können und wir werden auch finden, auf welche Weise dieses etwa geschehen könne. Werden wir nun die Äußerungen des Gemüthes erwogen haben und das, was des Menschen wichtigstes Anliegen ist, so wird es sich ergeben, ob mit einer richtigen Auffassung seiner selbst d. h. seiner Natur und seines Charakters ihm zugleich beschert sei Alles das, nach dem seine Seele schmachtet.

b) Zufällige Gedanken über den freiwilligen Tod (in einem Gespräch).

Die Unterhaltung zwischen den Personen F und A dreht sich um die Frage, ob ein vernunftbegabtes Wesen, für das nur ein Leben der Vernunft allein Zweck sein könne, berechtigt sei, sein Leben aufzuheben, falls ein diesen Zweck nicht förderndes Moment eintrete. F. führt aus: Angenommen ein Mensch leistete bisher alles, was bei ihm stand, freiwillig und unaufgefordert, soweit er ein Bedürfniß erkannte; plötzlich machte ihn ein körperliches Leiden unfähig dazu. Er würde sich sagen:

Ich kann mir von der Fortsetzung dieses Lebens nicht entwerfen, wodurch ich der Gemeine einen Beistand zu ihrer geistigen Entwicklung geben könnte. —

Es muß dieses Leiden als Schickung Gottes angesehen werden, die bei den meisten schlummernde Besinnung zu erwecken,

nämlich: wo es etwa mit diesem Leben hinaus wolle und was es bedeuten möge, ein vernünftiges Wesen zu sein.

Er würde sich sagen, daß, wenn die Zucht des Übels eine andere Absicht haben müsse, diese andere Absicht wohl auch den Menschen erinnern und ermahnen könne, als er wohl ein Recht habe, über Übel zu klagen, von denen zu befreien es sobald in seiner Willkühr steht, als diese durch keine besondere Weltstellung eingeschränkt ist.

Er würde sich sagen, daß durch die Befreiung von der Welt immer der Sieg verbunden sei über den so mächtigen Lebensinstinkt und insofern ein freiwiller Tod etwas Erhabenes habe.

Er würde sich sagen, er sei reif für die andere Welt, indem er ein geistiges Leben, um wessen willen das Leben allein einen Werth haben könne, um wessen willen es allein Pflicht sein könne zu leben, fernerhin ihm durch sein Leben versagt ist, daß er mithin alle Störung aufzuheben habe, die ihn hindern, sein Bürgerrecht im Reiche der Ideen oder Gottes auszuüben.

Er würde sich sagen, daß da eine Grenze der Vollendung in dieser Welt könne gedacht werden, die den Beschluß des Austritts aus derselben nach sich ziehen müsse."

Rezensionen.

Marck, S., Die Platonische Ideenlehre in ihren Motiven. München 1912, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung. 180 Seiten.

Diese von der philosophischen Fakultät Breslau gekrönte Preisschrift ist im höchsten Maße beachtenswert. Aus der Marburger Schule hervorgegangen (sie ist Prof. Kühnemann gewidmet), stellt sie nach ihrer Absicht eine Richtigstellung, nach meiner Ansicht die beginnende Selbstauflösung der Deutung dar, die jene Schule der Platonischen Ideenlehre gegeben hat. Während man seit Aristoteles in den Platonischen Ideen bisher „absolute Existenzen" sah, sollen sie nach dieser Deutung von Anfang an „Methoden zur Erforschung der Phänomene" sein (s. Natorp, Plat. Ideenlehre S. 215 u. ö.). M. beweist nun dagegen, daß die Ideen in Platos Dialogen bis zum Parmenides, abgesehen von „schwachen Ansätzen", diesen Sinn nicht haben, daß der „Chorismos" der Ideen von der Erfahrung in ihnen tatsächlich besteht (S. 40, bes. Anm.). Es würde hier zu weit führen, seine Kritik der Natorpschen Deutungen sowie anderseits seine Beweise für die „schwachen Ansätze" der rein methodischen Geltung der Ideen zu kritisieren. Letztere wäre ja nun von Bedeutung, wenn sie in den späteren Gesprächen eine Entwicklung fänden. Ich wende mich daher sofort zu diesen.

Der Parmenides bildet nach der Ansicht der meisten heutigen Forscher (abgesehen von Natorp) einen Wendepunkt im Platonischen Denken. Während aber die Anhänger der aristotelischen Auffassung der Ideen meinen, daß diese auch jetzt noch ihr metaphysisches Gepräge behalten, neben ihnen aber auch den Dingen der Erfahrung ein gewisses Sein zugesprochen und ein erhöhtes Interesse zugewandt wird, glaubt M., daß Plato „in mühsamem Ringen den Chorismos der Ideen von der Erfahrung, ihre transzendente Wendung überwindet" (S. 83). Der Parmenides enthält bekanntlich eine Auseinandersetzung Platos mit diesem Denker über die Begriffe des Einen und des Vielen. Im ersten Teil wird eine Ideenlehre kritisiert, die auch nach M.s Ansicht die bisherige Platos ist. Diese Selbstkritik — die in ihren Hauptpunkten mit der des Aristoteles übereinstimmt — beweist, wie auch M. betont, klärlich, daß die Ideen in ihrer bisherigen Fassung keine Formen der Erkenntnis, sondern metaphysische Existenzen waren. Sie beweist es aber auch für deren weitere Geltung. Der dritte Einwand besagt nämlich (132 b), daß die Ideen nicht Gedanken in unseren Seelen sein können; denn sie seien nicht Gedanken (*νόημα*), sondern Gedachtes (*νοούμενον*). Ebenso folgert der vierte, daß die Ideen nicht erkennbar seien, da sie nicht *in uns* seien

(133 c). Dazu bemerkt M. (S. 94): „Dem methodischen Sinn der Idee gemäß wäre zu antworten, daß ihr Sein ja in der Seele selbst (ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ) und ihrem logischen Verfahren ist — also doch in uns, sofern sie unsere Erkenntnis begründen. Als erkannte Gegenstände aber sind sie unserer empirischen Erkenntnis wirklich entrückt.“ Nun heißt es aber noch im Timaios (51 d), sie seien καθ' αὑτά (also nicht in der Seele) und νοούμενα, Objekte der νόησις, also nicht selbst Erkenntnisformen. (Ebenso im Philebos, 58 a ff.) Danach ist auch für die letzte Periode Platos die Auffassung der Ideen als Methoden der Erkenntnis in unserer Seele ausgeschlossen. Freilich, wie die Einwände gegen seine Ideenlehre zu widerlegen seien, sagt Plato weder im Parmenides, noch sonst wo. Parmenides bemerkt nur am Schlusse des ersten Teiles jenes, es bedürfe eines besonders begabten Mannes, um zu beweisen, daß es eine οὐσία αὐτὴ καθ' αὑτήν gebe, woraus doch wohl hervorgeht, daß er einen solchen Beweis selbst — auch im zweiten Teil — nicht geben wollte. Aber zugleich fügt er hinzu, daß wer die Ideen aufhebe, die Dialektik jeden Bodens beraube. Plato hält also trotz allen Schwierigkeiten an den Ideen, wie sie sind, fest. So dürfen wir uns nicht wundern, daß Aristoteles den gewichtigsten Einwand des Parmenides — den sogen. τρίτος ἄνθρωπος — als unwiderlegt wieder vorbringt.

Im zweiten Teil wird der eleatische Begriff der Einheit in einer Reihe von Annahmen geprüft. In der ersten Hypothesis wird nachgewiesen, daß das Eine bei absoluter Setzung ein Nichts ist. M. meint S. 99, daß damit auch die Platonische Idee in ihrer absoluten Form getroffen werde. Dies ist aber ein Irrtum, da die Platonische Idee von vornherein eine Vielheit ist. Und wenn dieser zweite Teil überhaupt eine positive Absicht hat (nicht nur eine Widerlegung der eleatischen Lehre sein soll), so ist es eben die, nachzuweisen, daß Einheit ohne Vielheit nicht zu denken sei.

In der zweiten Hypothesis wird nun in dem Satze „wenn das Eine ist“ das Eine nicht mehr absolut gefaßt, sondern auch das Prädikat berücksichtigt. Dann tritt neben den Begriff des Einen der des Seins. Das Eine hat teil am Sein, beide sind Teile des übergeordneten Begriffes der seienden Einheit. Hier, glaubt M. (S. 100 ff.), habe Plato den entscheidenden Schritt von der metaphysischen Fassung der Ideen zur erkenntniskritischen getan. Die μέθεξις bedeute „Verknüpfung im Urteil“. Aber auch das erscheint mir ein Irrtum. Daß Plato im Parmenides unter μετέχειν eine reale Verknüpfung versteht, zeigt er, indem er das Wort 151 c u. ö. von der Verknüpfung des Einen mit der Zeit gebraucht, eine Verknüpfung, die doch realer Natur sein muß. Der Irrtum liegt aber noch tiefer. M. sagt: „Die Ideen werden selbst zu μετέχοντα“. Aber in diesem zweiten Teile ist überhaupt nicht von den Platonischen Ideen die Rede. Das eleatische ἓν τὸ πᾶν wird kritisiert. Dieses ἓν kann ohne das Viele nicht gedacht werden*). Wie die Platonischen Ideen ihre Einheit gegenüber der eigenen Vielheit und der der Sinnendinge bewahren können, wird nicht gesagt.

*) Auch der Begriff des ἐξαίφνης ist gegen den Eleaten Zeno und seine Bestreitung der Bewegung gerichtet.

Doch auch M. findet, daß die Deduktion des Parmenides noch eine Grenze zeigt. „Noch ist die Idee als wahres Konstituens der Erkenntnis nicht begründet“ (S. 104). Es fehle noch die Beziehung der Ideen auf die Erfahrung. Der „Sophist“ führe das hier noch Unfertige zu seiner Lösung (S. 114).

Der „Sophist“ soll dessen Definition geben. Sophistik wird schließlich bestimmt als die Kunst, die Nichtseiendes als Seiendes ausgibt. Gibt es aber Nichtseiendes? Was ist es? Und was das Seiende? Der Untersuchung dieser Begriffe wird eine Kritik der bisherigen Systeme vorausgeschickt. Den Materialisten werden die *τῶν εἰδῶν φίλοι* entgegengestellt und so gekennzeichnet, daß man unter diesen *εἴδη* die Platonischen Ideen in ihrer bisherigen Fassung erkennt. Ihnen kommt kein Werden zu, sondern nur ein unveränderliches Sein, das mit der Seele durch Schlußfolgerung erkannt wird. Es wird nun bewiesen, daß den Ideen (*τῷ παντελῶς ὄντι*) Bewegung und Ruhe, Leben, Seele und Denken zukommen müsse. Daß nur reale Existenzen solche Eigenschaften haben können, scheint klar. Was findet aber M. darin? „Unvollkommene Ausdrücke für die Aktivität und Beweglichkeit des Erkenntnisprozesses“ (S. 122). Ich brauche über diese allegorische Deutung nichts zu sagen. Sie wird von Plato nirgends angedeutet. Ausdrücklich sagt er, die Ideen müßten eine Seele haben, da sie Vernunft und Leben besäßen (249 a). Schon aus dieser Stelle geht also hervor, daß die Ideen ein Sein an sich, nicht als Erkenntnismethoden in uns haben.

Es wird nun weiter zum eigentlichen Thema der Abschweifung, der Definition des Nichtseins geschritten. Es hatte sich ergeben, daß Ruhe und Bewegung notwendig sind. *Τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὂν ἐν τῇ ψυχῇ τιθείς, ὡς ὑπ' ἐκείνου τήν τε στάσιν καὶ τὴν κίνησιν περιεχομένην, . . . οὕτως εἶναι προσεῖπες ἀμφότερα;* Also ist das ausgesagte Sein wirklich ein Drittes, aber ein Drittes in meiner Seele, umschreibt M. diese Worte (S. 124), aber willkürlich; *ἐν τῇ ψυχῇ* gehört nicht zu *τρίτον*, sondern zu *τιθείς* und bedeutet mit diesem soviel wie *ἐννοῶν*. Sonst wäre ja die *ψυχή* ein viertes, und zwar nicht abgeleitetes Prinzip. Und im ganzen folgenden Gespräch wird mit keinem Worte angedeutet, daß die Ideen nur in der Seele ihr Sein haben. Ebensowenig ist hier „die Bedeutung des Seins als Prädikation endgültig gewonnen“ oder als „die alle anderen Begriffe umschließende Methode“ (S. 124). Das Sein ist reales Sein und sein *περιέχειν* bedeutet, wie später dargelegt wird, daß es im Unterschiede zu den Ideen der Ruhe und Bewegung reale Beziehungen zu beiden hat, während diese nur zu ihm Beziehung haben, nicht untereinander. Denn daß die *κοινωνία τῶν γενῶν* eine Begriffsverknüpfung sei (S. 125), ist nirgends bewiesen.

Als vierte und fünfte Idee werden Ähnlichkeit und Verschiedenheit (*τὸ ἕτερον*) abgeleitet, und letzterer das Nichtsein gleichgesetzt. So ist das von Parmenides und Plato bisher selbst geleugnete Sein des Nichtseins bewiesen. Falsch ist aber, wenn M. behauptet, daß nun das Nichtsein an Stelle des Seins Subjekt des Erkenntnisurteils wird (S. 129); denn beide können auch ihre Rolle tauschen: *τὸ δὲ ὂν αὖ . . . ἕτερον . . . ἂν εἴη . . .* (259 b). Damit fallen denn auch die daran geknüpften Folgerungen.

Im Philebos verfeinert nach M. Plato die neue Wendung „zum Aufbau einer positiven Erfahrungswissenschaft“ (S. 132). Das ist richtig; nur haben die Ideen dasselbe metaphysische Gepräge wie früher, und die Begriffe, aus denen die Erfahrung sich aufbaut, entsprechen realen Elementen der Dinge. Bei der Einteilung der Lustempfindungen erörtert Plato wieder die Frage nach der Vereinigung des Einen und Vielen. Gibt es Einheiten (*μονάδες*)? Kann man diese, deren jede immer dieselbe ist und weder Werden noch Vergehen zuläßt, trotzdem über das Werdende und Unbegrenzte verteilt und zu Vielem geworden setzen? Es ist also das Verhältnis der Ideen, die hier trotz Parmenides und Sophist für unbeweglich erklärt werden*), zu den Sinnendingen, nach denen gefragt wird. Die Antwort lautet: Alle immer sogenannten Seienden (also nicht die wahrhaft Seienden, die Ideen) bestehen aus Einem und Vielen und haben *πέρας* und *ἄπειρον* in sich verbunden. (Das *πέρας* ist, wie das folgende zeigt, die den Dingen eingebildete Einheit der Ideen.) Aus beiden Elementen besteht nun das dritte, das Gemischte oder, wie es später genannt wird, die *γένεσις εἰς οὐσίαν* (die *γεγενημένη οὐσία* 27 a), also die sinnliche Materie. Es ist selbstverständlich, daß M. unter dieser Mischung nur den „methodologischen Ausdruck für die Grundverknüpfung“ in der Prädikation sieht. In Wahrheit erzeugt sie (nach 25 e ff.) die Gesundheit, die Musik, die Jahreszeiten, also reale Erscheinungen, nicht ihre Erkenntnis.

Nun wird aber noch ein viertes Prinzip gefordert, die Ursache der Mischung, als welche später der Geist erscheint, und zwar der göttliche als Ursache der Welt und der menschliche als der der menschlichen Schöpfungen. „Mit diesem bewirkenden Prinzip stehen wir außerhalb der Erkenntniskritik, also wieder auf dem Boden der Metaphysik,“ sagt M. (S. 137). „Es ist eine teleologische Metaphysik, in die mit dieser vierten Gattung Platos logische Grundlegung der sinnlichen Welt einmündet,“ heißt es weiter (S. 138) unter ausdrücklicher Ablehnung von Natorps Erklärung dieser Ursache als eines „Gesetzes der Gesetzlichkeit“. Er hat recht, wenn er (S. 139) hinzufügt, diese teleologische Metaphysik entspringe nicht aus einem neuen dualistischen Chorismos der Ideen von der Erfahrung. Denn sie soll die Erfahrung ermöglichen. Aber die Elemente des sinnlichen Seins sind nicht Formen, durch die w i r die Erfahrung gestalten, sondern sie sind in den Dingen selbst. Und neben dieser sinnlichen Welt und ihrer unsicheren, auf *αἴσθησις* und *δόξα* beruhenden Erkenntnis bleibt der Chorismos der Ideen und die höchste Wissenschaft als Erkenntnis dieser bestehen. Das sagt der Philebos selbst (58 ff.). Die Dialektik, heißt es da, wird jeder Verständige für *τὴν περὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς* (*τὰ ἀμικτότατα ἔχοντα* 59 c) ... *μακρῷ ἀληθεστάτην γνῶσιν* halten. Dagegen *αἱ πολλαὶ τέχναι* ... *δόξαις*

---

*) Da auch im Philebos S. 58 ff. und ebenso im Timaios von einer *κίνησις* der Ideen wie in obigen Gesprächen keine Rede ist, so fragt es sich, ob letztere nicht nach dem Philebos und Timaios zu setzen sind.

χρῶνται; sie beziehen sich auf die γιγνόμενα, sie besitzen keine Sicherheit. es gibt von ihnen keine Wissenschaft.*)

Mit diesem Ergebnis stimmt nun auch die Lehre des Timaios völlig überein. Es ist die Ausführung dessen, was der Philebos angedeutet hatte, die Schöpfung der Welt durch den göttlichen Geist, der sie erschafft im Hinblick auf die ewigen, ungewordenen Ideen. Das gibt auch M. zu und führt es trefflich aus. Die Scheidung zwischen der Wissenschaft der Ideen und der nur wahrscheinlichen Meinung von den Sinnendingen ist hier fast noch schroffer als im Philebos. „Der Dualismus herrscht von neuem" (S. 145). Trotzdem soll „dieser Rückfall kein Aufgeben der neuen kritischen Errungenschaften" sein. Er klammert sich an den dritten Begriff, den Plato neben den Ideen und ihren Abbildern zur Bildung der Welt für nötig hält, die ὑποδοχὴ γενέσεως, ein Begriff, der offenbar dem ἄπειρον des Philebos verwandt ist. Es soll nach M. (S. 157) nicht die Materie selbst, sondern die Methode der Wissenschaft von der Materie sein. „Alles Sein ist von ihm ausgeschlossen." Aber die Stelle (50 b), die er dazu anführt, sagt davon nichts. Das dritte Element (γένος) tritt durchaus nicht aus seinem eigenen Vermögen heraus, heißt es dort. Es ist das Vermögen, alle Naturkörper in sich aufzunehmen (50 a), eine bildsame Masse, die von den eingehenden Elementen bewegt und geformt wird. Als eine solche δύναμις (wir werden an den aristotelischen Begriff der Materie erinnert) ist es nichts weniger als „ein idealistisches Erkenntnisprinzip", sondern etwas durchaus Reales. Es ist der Raum (52 a).

Ich breche ab. Der Grundfehler der Marburger Schule in der Behandlung der Platonischen Ideen ist, daß sie die Folgerungen, die sie selbst aus den Voraussetzungen Platos ziehen zu müssen glaubt, ihm beilegt, Widersprechendes umdeutet, Fehlendes hineindeutet. Die Ideen, die Plato als metaphysische Formen des Seins aufstellt, erklärt sie für Methoden des Erkennens, das καθ' αὑτὰ ὄντα (nach Timaios 51 d) für ἐν τῇ ψυχῇ ὄντα. M. hat sich zum Teil von dieser Art der Deutung frei gemacht. Noch hängen ihm die Eierschalen an; vielleicht streift er auch diese noch ab.

Magdeburg. R. Philippson.

Adler, Max, Marxistische Probleme. Stuttgart 1913, Dietz.

Adlers Buch, eine zusammenfassende, erweiterte und vertiefte Darstellung früherer Arbeiten, vermehrt durch eine eingehende Kritik von Stammlers: „Wirtschaft und Recht", durchweg auf dem Boden des Kantschen Kritizismus, auch insoweit, als das Einzelindividuum Gegenstand der Untersuchung ist als Träger des sozialen Lebens, freilich als vergesellschaftetes. dient vor allem dem Zweck, die erkenntnistheoretischen Grundsätze Marx' gründlich herauszuarbeiten und durch die neuen Ergebnisse der Wissenschaft zu ergänzen. Vor allem liegt es Adler daran, den wahren Sinn des historischen Materialismus darzulegen und Mißverständnisse, die zumeist das

*) Es ist also falsch, wenn M. S. 144 sagt: „eine Wissenschaft des Sinnlichen, wie sie der Philebos entwarf".

Wort Materialismus herausgefordert hat, zu beseitigen, — das ganze Buch ist erfüllt von diesem Bestreben —; dann den geradezu ausschlaggebenden Wert der Dialektik für Marx zu betonen, endlich jeden Versuch abzulehnen, den Marxismus, — eine wissenschaftliche Theorie, wesentlich Erkenntnis — durch Ethik, wesentlich Wollen — zu begründen oder ihn gar durch Machsche „Metaphysik" zu ergänzen. Nicht Marxphilologe will Adler sein; es ist durchaus zu trennen zwischen Marx' großer Leistung und seiner persönlichen, historisch bedingten Weltanschauung, die auch weniger Materialismus, als vielmehr Positivismus war.

Das Materielle bei Marx ist nichts Sachliches mehr, sondern etwas Menschliches und als solches notwendig bereits etwas Geistiges. Nun ist der Mensch sozial, nicht weil er in Gesellschaft lebt, sondern er kann in Gesellschaft leben, weil er schon unmittelbar in seinem Selbstbewußtsein sozial ist, d. i. vergesellschaftet. Aus den psychischen Elementen des formalen Charakters des menschlichen Lebens, das seine Richtung dialektisch bestimmt und des aktualen, der zweckbewußten Arbeit ergibt sich die Idee des Fortschritts. Alle Kausalität ist auf menschlicher Basis erst in geistigem Milieu wirksam. Im unlöslichen Zusammenhang der ökonomischen Struktur mit einer ganz bestimmten formalpsychischen Natur des Menschen, deren historische Erscheinungsweise sie eigentlich ist, erschließt sich die Notwendigkeit in der Gestaltung und Entwicklung des ideologischen Überbaues. Auch Plechanow in seinen „Grundproblemen des M.", der behauptet, der Marxismus sei der moderne Materialismus, verkennt völlig das Wesen des Marxismus, der doch eine Theorie, nicht eine Philosophie ist, noch dazu eine metaphysische. Gar zu behaupten, der enttheologisierte Spinozismus von Marx und Engels sei der moderne Materialismus, wäre widersinnig, denn wenn es, wie bei Spinoza, eine direkte Kausalbeziehung zwischen Geistigem und Körperlichem nicht gibt, ist es auch kein Materialismus mehr. Plechanow will dann nachweisen, daß Denken vom Sein abhängig, weil Dialektik eine Art des Seins. Nachdem Adler nachgewiesen, daß die Dialektik, weit entfernt, ein überflüssiger Bestandteil des Marxismus zu sein, vielmehr ihm wesentlich sei, betont er, daß bei der Hegelschen Dialektik allerdings zweierlei streng getrennt werden müsse: Dialektik — eine Art des Seins und Dialektik eine Methode, eine Art des Denkens der Dinge. Nur diese zweite kommt für Marx in Frage, dessen Problem es nicht ist, eine Antwort auf die Frage nach Wesen und Sinn des Weltgeschehens zu geben, sondern sein Problem ist die Erkenntnis der sozialen Erscheinungen und Vorgänge selbst, und zwar ihrer kausalen Gesetzmäßigkeit. Wenn Plechanow nun die erste Art der Dialektik heranzieht und Beweise für die Dialektik im Sein in den Begriffen der Bewegung und des Werdens findet, so ist zu erwidern, daß die Bewegung sich nur anschaulich und nicht begrifflich verfolgen läßt. Und ebenso entspringen die angeblichen Widersprüche im Prozeß des Werdens einer ähnlichen, nur umgekehrten Stellungnahme in dem solche Widersprüche vorfindenden Denken. Während Bewegung ein Kontinuum ist, das Plechanow diskontinuierlich betrachtet, macht er hier aus dem Werden ein Kontinuum, während es bare Diskonti-

nuität ist. Auch Stammler ist das Opfer des Begriffs Materialismus geworden. Sein weiterer fundamentaler Irrtum ist, daß er Kausalität und Teleologie für sich ausschließende Begriffe hält. Stammler, der als festes Merkmal, durch das der Begriff des sozialen Lebens der Menschen als eigener Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung konstituiert wird, die „äußere Regelung“ ansieht, übersieht, daß das Auftreten einer solchen neuen Beziehung für ein Einzelbewußtsein gar nicht möglich ist, wenn dieses nicht schon vorbereitet dafür ist.

Die äußere Regelung setzt vielmehr als Merkmal des Sozialen die ursprüngliche Verbundenheit und Ineinssetzung der Geister durch die darauf abgestimmte Beschaffenheit jedes Einzelbewußtseins voraus. Und die Lösung des Problems, so deutet Adler an, liegt in der Fortsetzung der Kantschen Richtung der Erfahrungskritik. *Die Verbundenheit der Geister in einer menschlichen Erfahrung gehört auch noch zu den transzendentalen Anlagen des theoretischen Bewußtseins, zufolge welcher alles Denken, alles Erfahren von vornherein auf Allgemeingültigkeit bezogen, also gattungsmäßig ist.*

Und Zwecksetzung ist nichts anderes als die Kausalität selbst, nur mit dem Unterschied, daß sie erlebte Kausalität ist.

In bezug auf die Ethik bekämpft Adler Kautsky, der richtig das Problem: Pflicht, Sollen — sittliches Ideal erkenne, dann aber in falscher Weichenstellung des Denkens nach den Ursachen des sittlichen Ideals frage, statt zu beantworten: Was macht das Wesen des moralischen Sinns, des sittlichen Ideals aus? Auf den sozialen Trieb und sozialen Kampf als Erklärungen zu greifen, ist völlig ungenügend. Man muß zeigen, wie das Soziale notwendig aus einer Beziehung unseres Erkennens auf sich selbst hervorgeht als *Bewußtsein überhaupt* und das Ethische nur seine praktische Form darstellt. Freilich ist *Ethik praktische Philosophie* und hat als solche *nichts gemein mit der materialistischen Geschichtsauffassung als einer Maxime der Kausalerklärung.*

Machsche und Marxsche Auffassung endlich zeigen eine Reihe überraschend ähnlicher Züge, z. B. dialektische Auffassung, Anpassung der Gedanken an die Tatsachen usw., aber die Machsche Auffassung ist im Grunde richtiger metaphysischer Materialismus und als solcher in keiner Weise geeignet, die Grundlage des Marxismus abzugeben.

Die gesamte Kritik Adlers ist schöpferisch, scharfsinnig und im besten Sinne wissenschaftlich. Gegen seine Ausführungen wird vom Standpunkt des Kritizismus aus kaum etwas einzuwerfen sein, es sei denn darüber, ob nicht Ethik doch Wissenschaft sein kann. Jedenfalls zeigt das Buch in wohltuender Klarheit den Standpunkt der Jungmarxisten. In einer demnächst erscheinenden Schrift „Naturalismus und Ethik“ will Adler seine ethische Auffassung näher begründen. Erst danach ist wohl eine wirkliche Stellungnahme möglich.

Wiesbaden. Dr. K. Schröder.

Bobroff, E. A., Professor der Philosophie an der Universität Warschau, Historische Einführung in die Logik. Warschau 1913. In russischer Sprache. 140 Seiten.

Der Verfasser gibt eine Darlegung und Charakteristik der Logik des Aristoteles und beschreibt ihren nahen Zusammenhang mit seiner Erkenntnistheorie und Metaphysik. Nur im engsten Zusammenhang mit diesen ist seine Logik möglich, wie überhaupt jede Logik mit einem System der Philosophie verwachsen sein muß. Es ist falsch, die Logik des Aristoteles von seinem philosophischen System loszulösen und sie zu einer überphilosophischen Wissenschaft ohne alle Präsumptionen zu machen. Wer — sei es unter anderem Namen — die Logik des Aristoteles behalten will, muß auch die Metaphysik mit in Kauf nehmen, deren historisches Resultat sie ist. Indessen hat der kritische Individualismus den griechischen Idealismus abgelöst, an die Stelle der Universalien und der Weltvernunft sind in der Metaphysik das Individuum und das persönliche Bewußtsein getreten, und wenn wir uns nicht mehr zur idealistischen Metaphysik halten, ist auch die Aristotelische Logik nicht unser. Das von den heutigen Logikern geübte teilweise Umgestalten und Zurechtstutzen der alten Logik für unseren Gebrauch hat keinen Zweck und zeugt von mangelndem philosophischen Verständnis. Wir haben eine neue Metaphysik, aber die neue Logik ist noch nicht geschrieben. Wir brauchen jetzt einen „kritischen" Aristoteles. Descartes hat eine neue Logik aufgestellt, es ist ihm aber nicht gelungen, sie so vollständig und bis in die Einzelheiten auszuarbeiten wie Aristoteles. An die Stelle des Aristotelischen formalen und materialen Kriteriums der Wahrheit stellt er ein seiner Erkenntnistheorie gemäßes neues Kriterium auf — das „clare et distincte", das aber die Wahrheit nicht absolut sicherstellen kann und daher für die Logik nicht geeignet ist, für die Psychologie jedoch bei Leibniz ein fruchtbares Prinzip abgegeben hat. Ferner deckt er die Quelle des Irrtums auf in der Inkongruenz von Verstand und Wille. Der Verstand konstatiert nur die Ideen, der Wille aber verneint und bejaht und richtet sich auch auf das nicht klar erkannte, sei es aus Leichtsinn, aus praktischen Erwägungen oder infolge der Forderungen des täglichen Lebens. Der Verfasser schließt mit einem Hinweis auf die Logik Leibnizens, der die Aristotelische Logik und die des Descartes zu versöhnen versucht. Das Buch stellt nur den I. Teil der „Einführung" dar.

P. Bokownew.

Jagodinsky, Ivan, Professor an der Universität Kasan, Leibnitiana, Elementa philosophiae arcanae de summa rerum. Mit einer russischen Übersetzung, russischen Anmerkungen und orientierender Einleitung und neun Proben der Manuskripte in Faksimile. Kasan, Buchdruckerei der Universität, 1913. XVI u. 136 Seiten.

Die Pariser Periode Leibnizens und besonders die Zeit vor der Abreise nach Hannover gehört zu den wenigst erforschten Epochen in seinem philosophischen Entwicklungsgang. In Bodemanns Verzeichnis der Leibnizhandschriften findet sich der Hinweis auf einige in der Kgl. Bibliothek zu

Hannover befindliche Notizen und Exzerpte Leibnizens metaphysischen Charakters, die aus seiner Pariser Zeit, den Jahren 1675 und 1676, stammen. Bei genauer Untersuchung erwies sich, daß ein Teil dieser Notizen und Exzerpte ein fast vollendetes philosophisches Tagebuch Leibnizens darstellen, und daß die von Erdmann, Auerbach und Stein erwähnte und von Foucher de Careil benutzte „Meditatio de principio individui" ein Glied in der Kette dieser Notizen und Exzerpte bildet. So fällt ein Lichtstrahl in die dunkle Pariser Periode Leibnizens. Dieses philosophische Tagebuch zeigt uns die Gestalt, die das philosophische System Leibnizens zu Anfang des Jahres 1676 angenommen hatte. Die vorliegende Edition dieses Tagebuches, das der Philosoph selbst „Elementa philosophiae arcanae de summa rerum" nannte, ist das verdienstvolle und dankenswerte Werk des russischen Gelehrten Jagodinsky. Die Texte dieser „Elementa", von denen einen — die „Meditatio de principio individui" — Bodemann in seinem Verzeichnis unter Nr. 8 in Band I Abteilung IV, die übrigen unter Nr. 9 in Band III derselben Abteilung vermerkt, legt Jagodinsky in chronologischer Ordnung und ohne die sie begleitenden Briefe vor. In den Ausgaben der Werke Leibnizens von Dutens, Erdmann, Pertz, Foucher de Careil, Onno Klopp, Gerhardt und Couturat finden sich die vorliegenden Texte nicht, ebenso nicht in den bisherigen Veröffentlichungen von Stein, Baruzi und Kabitz. Auch wenn sie in der vorbereiteten interakademischen Gesamtausgabe Leibnizens erscheinen sollten, so ist doch eine Sonderausgabe dieses interessanten philosophischen Tagebuches nicht ohne Wert. Der erste der sieben Texte handelt von der Bedeutung einiger Lehrsätze, der Verschiedenheit der Ideen von den Definitionen und dem Seinsbegriff; der zweite behandelt die Frage, was besser die materielle Welt erklärt, leerer oder ausgefüllter Raum, der dritte die Harmonie, der vierte ist die erwähnte „Meditatio de principio individui"; im fünften Text wird in einem Teil von Ausdehnung und Denken, in einem anderen von der Aristotelischen Theorie des *νοῦς ποιητικός* und *παθητικός* gesprochen; der sechste Text ist erkenntnistheoretischen Charakters und handelt von den ersten Wahrheiten; der siebente Text endlich spricht von den Formen des Seins, ihrer Unendlichkeit und von Gott als der Gesamtheit der Formen.

Die Übersetzung ist genau und wohl verständlich. Sie ist die erste Übersetzung dieser Texte in eine moderne Sprache, nicht gerechnet die Zitate Foucher de Careils aus der „Meditatio de principio individui" in französischer Sprache. Das Buch ist dem verdienstvollen russischen Philosophen E. A. Bobroff gewidmet, der in diesem Jahre das 25jährige Jubiläum seiner literarischen Tätigkeit beging. P. Bokownew.

Gomperz, H., Sophistik und Rhetorik, das Bildungsideal des *εὖ λέγειν* in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts. B. G. Teubner, 1912. 291 Seiten.

Endlich einmal eine Entwirrung der widerspruchsvollen Auffassungen der griechischen Sophistik des V. Jahrhunderts in unseren Darstellungen

der Philosophiegeschichte jener Zeit. Von jenem philosophischen Individualismus, Skeptizismus, Subjektivismus und Nihilismus, der gemeinhin für das Kennzeichen der Sophistik ausgegeben wird, bleibt dem Verfasser bei seiner eingehenden Untersuchung der Epoche der Sophistik kaum etwas übrig. Bei allen jüngeren Sophisten zeigt sich von solchen Bestrebungen überhaupt keine Spur, so daß dieselben schon deshalb als gemeinsames Kennzeichen der Sophistik nicht in Betracht kommen. Auch der „Nihilismus" des Gorgias ist eine Phantasmagorie, der nichts anderes zugrunde liegt, als daß Gorgias seine rednerische Virtuosität auch einmal an der Begründung einer scherzhaften philosophischen These versucht hat. Seine Schrift über die Natur erweist sich dem Verfasser durch die Vergleichung mit der Helena und dem Palamedes als ein rhetorisches *παίγνιον*, und dieses Ergebnis bestätigt sich ihm durch das ausdrückliche Zeugnis des Isokrates, und es wird sichergestellt durch das Schweigen des Plato und des Aristoteles, die doch für die Fragen des Seins und Nichtseins, des Erkennens und Nichterkennens das brennendste Interesse hatten und für die der Philosoph Gorgias nicht existiert, der Rhetor Gorgias aber eine vertraute Figur ist. Der Stoff, an dem Gorgias seine Kunst beweisen wollte, war ihm schlechthin gleichgültig. Er wollte Zenon weder fortbilden noch widerlegen, er wollte ihn höchstens rednerisch überbieten, und wie er selbst die Schrift nicht ernst nahm, so wurde sie auch von den Zeitgenossen nicht ernst genommen. Die Schrift über Xenophanes, Melissos und Gorgias aus dem I. Jahrhundert n. Chr. spricht sich nicht über den ernsten oder nichternsten Charakter der Gorgianischen Schrift aus, und der 600 Jahre nach Gorgias lebende Sextus mußte als Skeptiker die skeptischen Elemente des Sophisten ernst nehmen. Der einzige von allen Sophisten, der für sich einen Platz in der Geschichte der Philosophie beanspruchen kann, ist Protagoras. Wenngleich von der Rhetorik ausgehend, hat er die Voraussetzungen der Rhetorik ins Prinzipielle erhoben und ist so zu einer selbständigen, tiefgreifenden, relativ berechtigten und wertvollen Ansicht vom Wesen menschlicher Erkenntnis geführt worden. Von allen Sophisten ist er der einzige, mit dem Plato das Bedürfnis empfand, sich sachlich auseinanderzusetzen, allein auch er ist vor allem das, was alle Sophisten ihrem Wesen nach waren — Rhetor. Von „Sophistik" als von einer inhaltlich einheitlichen und bestimmten Denkrichtung darf daher überhaupt nicht gesprochen werden. Als allen Sophisten gemeinsam kann nur das äußerliche Moment ihrer Erwerbstätigkeit betrachtet werden, und es steht dem nichts im Wege, daß sich unter ihnen Vertreter aller geistigen Strömungen der Zeit fanden. Endlich ist es auch falsch, den „großen, alten" Sophisten, wie es herkömmlich ist, ihre „entarteten" Nachfolger, die ein „entsittlichendes, zersetzendes" Element der griechischen Kultur gewesen seien, gegenüberzustellen. Es hat nicht eine Entartung, sondern eine Verflachung der Sophistik stattgefunden, ein Übergang aus der Paradoxie, die noch wenn man will „gefährlich" wirken kann, in die Trivialität, die jedenfalls harmlos ist. Den Sophisten als den Vertretern des formalen Bildungsideals stellt Sokrates das Prinzip der Sachlichkeit entgegen, der Frage nach dem Wie stellt er die Frage nach dem Was entgegen. Mit Recht erscheint es dem Ver-

fasser als ein wichtiges Ergebnis seiner Untersuchung, daß sie ein Licht auf die historische Bedingtheit des Sokrates wirft. P. Bokownew.

Goedeckemeyer, Albert, Die Gliederung der Aristotelischen Philosophie. Halle a. S., Max Niemeyer, 1912. 144 Seiten.

Der Verfasser hat die Beziehungen der Aristotelischen Schriften zueinander einer sehr eingehenden Untersuchung unterworfen und kommt auf Grund der beständigen Verweisungen der einen Schrift auf die andere zu dem Schluß, daß die Aristotelischen Schriften im ganzen genommen ein in sich geschlossenes System bilden und von Aristoteles selbst so aufgefaßt w rden sind. Wenn er selbst die grundlegende Einteilung seiner Philosophie in formale und materiale nirgends mit ausdrücklichen Worten verkündet hat, so erklärt sich das daraus, meint der Verfasser, daß sie ihm etwas Selbstverständliches war, dessen problematischen Charakter er noch nicht empfand. Es ist dem Verfasser nur um die endgültige Form der Aristotelischen Philosophie zu tun, und darum kommt z. B. die Schrift über die Kategorien für seine Zwecke nicht in Betracht. Aristoteles hat in dieser Arbeit nirgends auf eine andere hingewiesen und sie nie selbst zitiert, obgleich dazu bei späteren Besprechungen der Kategorien oft genug Gelegenheit gewesen wäre. Später habe Aristoteles seine Ansicht über die Kategorien wesentlich geändert und habe sich nicht mehr mit der Schrift über die Kategorien identifizieren wollen und sich nicht mehr auf sie berufen können. Es ist von vornherein klar, daß das vorliegende Buch bei dieser Stellung der Aufgabe nicht in die Tiefen des Aristotelischen Denkens hineinleuchten will und kann, was nur durch die Erforschung der Genesis der Aristotelischen Philosophie geleistet werden könnte, sondern eine Orientierung über die systematische Ordnung der Aristotelischen Schriften geben will. Die Lösung dieser Aufgabe kann besonders dank der verdienstvollen, bis in die Einzelheiten durchgeführten Gliederung der einzelnen Aristotelischen Schriften als eine wohlgelungene angesehen werden. P. Bokownew.

Lehmann, Hugo, Dr. phil. Lic., „Das Apriori der Geistesbildung und dessen Betonung als Andacht". „Eine Weiterführung des Kantischen Glaubens sittlicher Autonomie." Leipzig, Joh. Ambr. Barth, 1912. 58 Seiten*).

Johannes Volkelt spricht in seinem „System der Ästhetik" Band 1, Abschnitt 2, Kap. 8 „Anteil der Gefühle am ästhetischen Verhalten" S. 184 bis 185 davon, daß sich bei allen von ihm zur Darstellung gebrachten Mannigfaltigkeiten des ästhetischen Erlebnisses immer auch die Einheit des Selbstgefühls mitbezeugt: „Was ich ursprüngliche Gefühlsfunktion nenne, ist von Lust und Unlust wohl zu unterscheiden. Ich verstehe darunter jenen Zustand des Selbstbewußtseins, der sich mir unmittelbar als dunkles, inniges, un-

*) Abgedruckt in der Zeitschrift für Religionspsychologie, Januar bis März 1913.

geteiltes Erleben meines Selbst kundgibt.“ Im unmittelbaren „Erleben des eigenen Selbstes“ als einer „ursprünglichen Bewußtseinsfunktion“ stellt sich der ästhetische Wert umfassend als solcher fest, wie er zu den verschiedenen psychologisch zu fixierenden Obertönen den Melodieton abgibt. Das unmittelbare Selbstbewußtsein ist der kantisch-gesprochen transzendentale Ort für die überempirische Begreiflichkeit des ästhetischen Wertes als solchen; ich füge hinzu: nicht nur des ästhetischen Wertes, sondern überhaupt jeder Art von Geistesbildung; denn jede Art von Geistesbildung wird als solche in ihrem transzendentalen Ort aus unmittelbarem Selbstbewußtsein heraus zur Werterkenntnis geformt. Dieser Wertungsfunktion bin ich in meiner Arbeit nachgegangen.

Für jedes Formungsprinzip, das sich, selbständig und unabhängig von anderen Formungsprinzipien, begreifen läßt, ist die absolute Transzendentalität, gegenüber allen anderen Bestimmungsmöglichkeiten, bzw. der Indifferenzpunkt, im unmittelbaren Selbstgefühl, die stete Denkvoraussetzung. Der Anhalt ist zu begreifen, in welchem alle Differenzierungen, sich schneidend, kontrastieren. Der Indifferenzpunkt stellt sich dar als die transzendentale Bedingung jeder Formung bis hin zur wissenschaftlichen Erkenntnisweise. Es besteht keine Einzelheit der Formung ohne die Kontrastbeziehung der Ungeformtheit im unmittelbaren Selbstgefühl. Ich nehme die Bezeichnung Ungeformtheit (man hat auch von schweigender Innerlichkeit bzw. immanenter Mystik gesprochen) für das transzendentale Prius jeder Formung, insofern dieselbe nicht bereits nach außen geformt ist, auf. Behaupte aber nun anderseits wieder, daß die Ungeformtheit, oder immanente Mystik, ihrerseits nicht begriffen werden kann, ohne einen Ton darauf zu legen, eine Betonung oder Wertung damit zu verbinden, die bereits als solche schon wieder ein Minimum von Formung bedeutet. So stehen Unbetontheit und Betonung, Ungeformtheit und Formung, Indifferenz und Differenzierung, Transzendentalität und Prozedierung in steter Korrelation. Die Betonung des transzendentalen Prius jeder Geistesbildung hat schließlich in erfahrbarer Erkenntnis ihr Ziel und ihre Begründung; in ihr findet der Erkenntnisprozeß seinen Abschluß. Immerhin ist als ein Minimum von Formung der Erkenntnisprozeß auch schon in der religiösen Beziehung mit ihrer einerseits unendlich kleinen, anderseits unendlich großen und ungegenständlichen Selbstbewußtseinsform als Andacht in Geltung. Die Andacht zum Mittelpunkt der zu erkennenden Geistesbildung ist das im unmittelbaren Selbstbewußtsein sich setzende Sein, welches, indem es sich nach der formenden Seite als Sein überhaupt setzt, nach der inhaltlichen Seite als Material überhaupt gegenüber einem Nichtsein kontrastiert, um durch Sein und Nichtsein die verschiedenen Wertungen im Werden zu begreifen. So wird die bloße Fixierung der Ungeformtheit in der Andacht das transzendentale Schema für ein Minimum von Formung, wie es bei der religiösen Beziehung, sofern sie in ihrer reinen Selbständigkeit betrachtet wird, in Geltung steht.

Die Fixierung des Mittelpunktes einer Geistesbildung ist aber auch die denknotwendige Voraussetzung, wie für das Begreifen der Ungeformtheit als dem Untergrund der Formung überhaupt, so für das Begreifen eines Um-

kreises von Erleben. Ich sage: Ohne ein solches transzendental-psychologisches Begreifen des Umkreises von Werterlebnissen, auf welches auch Rickert mit seinem „transzendental-psychologischen Weg der Erkenntnistheorie" hinweist (vgl. „Zwei Wege der Erkenntnistheorie", Kantstudien, 1909, S. 181—193) und das auch Wundt voraussetzt, wenn er die Psychologie als die grundlegende Wissenschaft von der inneren Erfahrung gegenüber den Geisteswissenschaften bezeichnet, wäre alle Formung überhaupt noch Ungeformtheit. Die Formung überhaupt erfordert bei jeder Geistesbildung als ihre Voraussetzung die psychologische Möglichkeit eines Umkreises von Erlebnissen, aus dem heraus sie sich begreifen läßt. Damit tritt neben die religiöse Beziehung als deren denknotwendiger Kontrast die psychologische Beziehung als Beobachtung. Erst auf transzendental-psychologischem Wege wird die psychologische Beobachtung, als die Erfassung des Psychischen, in ihrem Erkenntniswert fixiert. Von der psychischen Wirklichkeit ist deren Transzendentalität, d. h. die Psychologie als Erfassung der Bewußtseinsgegebenheiten begrifflich streng zu unterscheiden, analog wie auch im Urteil das Subjekt vom Objekt. Der Streit zwischen Transzendentalismus und Psychologismus wird in der Durchführung dieser begrifflichen Unterscheidung von „psychisch" und „psychologisch" aufgehoben zu gleichem Arbeitsziel.

Man kann nun keine Psychologie treiben, ohne daß der psychologische Wert mit einer ethischen Tatsächlichkeit, einer ästhetischen Gegebenheit und letztlich einer wissenschaftlichen Gegenständlichkeit kontrastiert wird. In der Tatsächlichkeit, Gegebenheit, Gegenständlichkeit verifiziert sich die psychologische Beobachtung über sich selbst hinaus. So kommt Rickert auf seinem transzendental-psychologischen Wege in der oben genannten Arbeit zur Tatsächlichkeit einer Forderung und die Forderung, also transzendental-ethische Beziehung, wird ihm auf diesem Wege zum unbedingten Gegenstand jeder Erkenntnis. Allerdings ist durch Eintreten in die ethische Tatsächlichkeit der Prozeß der Erkenntnisformung nicht mehr ausschließlich in den Umkreis des Werterlebens ausgedehnt, sondern schon in seiner Unbedingtheit im Gegensatz zu jeder nur willkürlichen Wirklichkeit festgestellt.

Es liegt nun im Wesen der Forderung, daß sie auf etwas abzielt. Forderung beschränkt sich transzendental-logisch dann nicht auf ethische Tatsächlichkeit. Mittelst der ästhetischen Gegebenheit in die Wirklichkeit hineingebildet, wird die Erkenntnisformung vielmehr zur Anschaulichkeit in der Wirklichkeitsgestaltung. Letztlich stellt sie sich, d. i. ihre Gegenständlichkeit im Urteil sicher. Im Urteil ist die Forderung der Erkenntnisformung, seiner Gegenständlichkeit nach, allseitig abgerundet. In der rein-logisch,-wissenschaftlichen Transzendentalität sichert sich das unmittelbare Selbstbewußtsein erst völlig. Auf dem transzendental-logischen Wege wird der Vollsinn des Werterkenntnisprozesses hingeführt zur realen Erkenntnis. In der logisch-wissenschaftlichen Erkenntnis wird der Kulturstand vollendet und der Sinn in der Wertung zum Dasein erhoben. Die Gegenständlichkeit des gesamten Erkenntnisprozesses steht außer Zweifel, wenn die Reflexion auf Transzendentalität des Seins, auf Aktualität im Bewußtsein, auf die Forderung der Tatsächlichkeit und auf die Anschaulichkeit der Gestaltung:

in der Objektivität des Daseins ihr Ziel gefunden hat. Erst im Urteil erfolgt die Feststellung der Geistesbildung für die Geisteswissenschaft. Von der logisch-wissenschaftlichen Beziehung aus muß die verschieden geformte Transzendentalität zum universalen Verständnis kommen.

Nun erst vermag sich das Minimum von Formung in dem transzendentalen Schema für religiöse Beziehung als Andacht von der ethischen Gesinntheit, der ästhetischen Gegebenheit und logisch-wissenschaftlichen Beurteilung zu übergegenständlicher Gegenständlichkeit abzuheben. Die auf den Umkreis des Erlebens gerichtete psychologische Beziehung fixiert sich als solche ja auch erst im Kontrast mit anderen Beziehungen, z. B. die physiologisch reflektierte Psychologie Wundts fixiert sich mit einer Art naturwissenschaftlichen Erkenntnis bzw. die als Anschauung sich darstellende Psychologie Volkelts fixiert sich aus dem In-Kontrast-stellen mit der ästhetischen Beziehung oder auch mit der Erkenntnistheorie als Wissenschaft von der inneren Anschauung. So auch die Transzendentalfixierung der Psychologie, wie sie meiner Arbeit vorschwebt. Es wird nötig sein, daß sich auch die psychologische Beziehung als Beobachtung transzendental klärt, ehe man die religiöse Beziehung in ihrer reinen Transzendentalität, abgesehen von dem Beisatz irgendeiner Gesinntheit oder Anschaulichkeit oder Beurteilung versteht.

Die Erkenntnis der religiösen Beziehung als schweigender Innerlichkeit ist dann die endgültige Durchführung des formalen Idealismus, mit dessen Hilfe sich Andacht gegenüber ihren Kontrastwirkungen völlig differenzieren läßt. Das Minimum von Formung in der Andacht kann ohne die Durchführung des formalen Idealismus sich nicht fixieren.

Wie gesagt, vorher aber muß sich der „transzendental-psychologische" Weg erkenntniskritisch klären. Ist solche begriffliche Klärung erfolgt, dann vermag für die Praxis der Wissenschaft Kulturgeschichte und Psychologie ohne Gefahr, wie bei Lamprecht, in eins zusammenzugehen, oder auch, wie bei Wundt, Psychologie sich in Physiologie auszumünzen, so daß in der physiologischen Psychologie die scharfen Umrisse einer Wissenschaft von der inneren Erfahrung sich herausbilden bzw. mit der Kulturgeschichte und Völkerpsychologie der gesamte Umkreis der Geistesbildung beherrscht wird.

Transzendentale Klärung der psychologischen Beziehung würde dem formalen Idealismus auch in bezug auf die kritische Erkenntnis der religiösen Beziehung den Weg weisen. Man würde nicht mehr das komplexe Gebilde der Religion nur so hinnehmen, sondern man würde es in seine Elemente zerlegen. Man würde, was besonders not tut, die christliche Gesinnungsbildung und den bei sich selbst zu erfassenden religiösen Kulturwert auseinander halten. Man würde das konstituierende Element der religiösen Beziehung als Andacht mit der ethischen Beziehung als Achtung vor dem Gesinnungswert auseinandersetzen. Noch begnügt sich auch die fortgeschrittene Richtung in der Theologie mit einer mysteriösen Einheit von Religion und Sittlichkeit und behauptet die sittliche Abzweckung der religiösen Beziehung als das einzig mögliche Verständnis von Religion. Eine andere Richtung vereinerleit Religion völlig mit der ästhetischen Ausgestaltung im Kultus oder der wissenschaftlichen Beurteilung im Dogma. Dadurch wird aber der

Zirkel der Erkenntnisformung empfindlich gestört und die selbständige Fixierung der unterschiedenen Kulturwerte hintangehalten.

Der religiöse Genius Schleiermachers ist den Nachwirkungen der mythischen Kulturstufe und dem mysteriösen Zusammenfließen der unterschiedenen Kulturwerte bereits wirkungsvoll entgegengetreten. Wenn ein Schleiermacher der positiven Religion vor einer gleichmachenden Menschheitsreligion den Vorzug gibt, so geschieht das zugunsten einer allseitigen Ausgestaltung religiöser Innerlichkeit, nicht ohne den Kontrast der universalreligiösen Beziehung gegenüber allen ihren Erscheinungsformen selbstbewußt herauszustellen und in jedem Fall die religiöse Individualität mit ihrer Bildungssphäre gelten zu lassen, aber eben doch ausdrücklich als Spezialfall der universalen Gefühlsanschauung, wie solche den Kern der religiösen Bildung dem freien Spiel der handelnden und denkenden Kräfte anvertraut.

Einer solchen Erfassung universaler Bestimmtheit religiöser Beziehung und zugleich ihrer Selbständigkeit gegenüber anderen Formungsprinzipien mich zuwendend, versuche ich in meiner Arbeit die begriffliche Selbständigkeit des religiösen Prinzips gegenüber anderen geistigen Formungen herauszustellen, indem ich die transzendental-psychologische Analyse der religiösen Unmittelbarkeit durch Schleiermacher in dem überpsychischen Moment des Apriori der Geistesbildung fixiere und in dieser Fixation alle anderen geistigen Formungsprinzipien mit dem religiösen auseinandersetze.

Leipzig. Dr. Hugo Lehmann.

Hegel-Archiv, herausgegeben von Georg Lasson. Verlag von Felix Meiner, Leipzig*).

Bd. I, Heft 2. Neue Briefe Hegels und Verwandtes, mit Beiträgen von Dr. E. Crous, F. Meyer, Dr. H. Nohl, herausg. von Georg Lasson, 1912. Preis 3,40 Mk.

Bd. II, Heft 1. Schellings Briefwechsel mit Niethammer vor seiner Berufung nach Jena, herausg. von Dr. G. Dammköhler, 1913. Preis 4 Mk.

Im Heft 2 des I. Bandes bringt zunächst F. Meyer 8 bisher ungedruckte Briefe Hegels, je einen aus den Jahren 1804, 1806, 1816, 1818, 1819, 1820, 182.. (?) und 1830 zum Abdruck. Der Hauptinhalt ist folgender. Im ersten Brief sucht Hegel „die Witterung in Ansehung der Universität" in Heidelberg zu erfahren. Im zweiten „wünscht" er sich „hinaus" aus Nürnberg und denkt weiter an Heidelberg, aber auch an Köln; wie „gedrückt und unglücklich" sich der Nürnberger Gymnasialrektor fühlte, ist aus dem beigegebenen teilnahmsvollen Brief S. Boisserées zu ersehen. Der dritte Brief ist gleich nach der erfolgten Berufung nach Heidelberg geschrieben; Hegel nimmt Anstoß an den materiellen Bedingungen und denkt eventuell an Berlin. Der vierte Brief betrifft die Sicherheit seiner nach Berlin abgegangenen Mobilien;

*) Siehe die Rezension von Bd. I Heft 1 im „Archiv" Bd. 26 Heft 3, Seite 383.

die Bagage war 1800 Pfund schwer, wovon über die Hälfte Büchergewicht. Der fünfte Brief, wohl nur ein Konzept, ist von unbedeutendem Inhalt, aber auf der Rückseite befindet sich eine polemische Ausarbeitung, die den Satz enthält: „wenn von Philosophie als solcher die Rede ist, nicht von meiner Philosophie die Rede sein kann". Der sechste Brief zeigt uns Hegels liebevolle Sorge für seine gemütskranke Schwester. Der siebente Brief an die bedeutende und schöne Schauspielerin Auguste Stick ist eine komische Äußerung des verschmitzten, galant sein wollenden „Kunstliebhabers". Der letzte Brief zeugt von Scherereien mit dem Drucker. Beigegeben ist eine interessante, vermutlich von Hegel selbst verfaßte Buchhändleranzeige der Logik; sie ist in einem einzigen Satz zusammengefaßt.

E. Crous bietet einen Brief an Creuzer vom Jahre 1819, in welchem Hegel seine Anerkennung der großen Ansichten Creuzers und auch Ritters ausspricht, und einen Brief Hegels an das Polizei-Ministerium mit dem Ersuchen um Freilassung des wegen angeblicher politischer Umtriebe verhafteten Studenten Asverus.

H. Nohl bringt zum Abdruck die ingrimmigen Marginalien Hegels zu Schleiermachers Glaubenslehre, Bd. II.

G. Lasson druckt genau drei Briefe Hegels an Hinrichs ab, die in der Briefsammlung der „Ges. Werke" verstümmelt sind, dann drei kleine Briefe Hegels an von Henning, ferner die Korrespondenz zwischen S. Boisserée und Goethe in bezug auf Hegel, dabei einen Brief S. Boisserées an seinen Bruder und einen schon anderwärts gedruckten Brief Hegels an den ersteren, schließlich zieht er aus Hegels Haushaltungskalender vom Jahre 1819, dessen Notizabfassungen doppelt merkwürdig sind, allerlei interessante und amüsante Schlüsse auf Hegels häusliche Verhältnisse und sein Privatleben.

Das Heft beschließen jugendliche Reflexionen Hegels sozialpsychologischen Inhalts.

Die Redaktion des Heftes sowie der einzelnen Beiträge ist bewundernswert. Sie ist planvoll zusammenfassend, sie bietet alle erwünschten Kommentare zu Personen und Ereignissen und eine systematische Inhaltsangabe nebst Namenregister. Die Genauigkeit in der Wiedergabe der Hegelschen Schriftstücke ist äußerst peinlich.

Heft 1 des II. Bandes gehört eigentlich nicht in die Sammlung, denn die 46 Briefe Schellings aus den Jahren 1795—1798, wie auch die beigegebenen 7 Polemiken, Rezensionen usw. haben mit Hegel nichts zu tun. Es ist eine interessante reichhaltige Sammlung der Briefe an Niethammer, welcher bei seinen großen persönlichen Beziehungen für seines Freundes Aufstieg tätig war. Bisher ist nur ein einziger Brief Schellings an ihn bekannt gewesen, demnach wirft die neue Veröffentlichung viel Licht auf jene Periode des Schellingschen Lebenslaufes. Wir lernen zugleich Niethammer kennen, der auch mit Hegel befreundet war. Die Bearbeitung der Briefe in der Drucklegung und Kommentierung, der eine ausführliche Einleitung vorangeht, ist nach allen Richtungen hin befriedigend und musterhaft.

Warschau. Dr. J. Halpern.

Wagner, Friedrich, Dr. theol. et phil. Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Freiburg i. Br. 1911. 120 Seiten.

Wagner will der Ethik eines Wundt und Paulsen die alte Lehre von dem unwandelbaren Sittengesetz, der lex naturalis, gegenüberstellen. Er untersucht diese Lehre bei Thomas von Aquino, der die Wahrheit verkündet, daß es ein allgemeingültiges und unveränderliches Sittengesetz gibt, welches seinen Ursprung als Idee in Gott habe und von ihm den Menschen auferlegt sei, jedoch „nicht nur äußerlich verkündigt, sondern der menschlichen Natur mitgegeben", und „zwar in der praktischen Vernunft, jenem Seelenvermögen, das als endlicher Ausdruck der göttlichen Vernunft das für die Natur Gute aus sich selbst erkennt und es zu tun befiehlt".

Die Darstellung ist unkritisch und verrät allzusehr die Befangenheit des Verfassers. Das Naturrecht ist bei Thomas unfrei geworden gegenüber dem göttlichen Recht. Immerhin ist ihm noch eine wertvolle Stellung gesichert im Vergleich zum positiven Recht. Gerade in der Betonung der Abgeschlossenheit und Wandellosigkeit offenbart sich der tiefste Schaden in der Betrachtungsweise des Thomas. Die Schöpfung Gottes vom Anorganischen bis hinauf zum Menschen liegt völlig abgeschlossen und fertig da. Demnach muß auch das allen Menschen gemeinsame Recht ein fertiges System bilden. Wenn wir dieses System auch noch nicht völlig zu erkennen vermögen, so ist doch von einer inneren Entwicklung des Naturrechts nicht die Rede. Der Ideencharakter des Naturrechts ist bei ihm verloren gegangen. Daß das sittliche Selbst einer Idee des Menschen zustrebt, also einer Entwicklung unterworfen ist, wußte Thomas nicht, wenigstens brachte er diesen Gedanken nicht zum Ausdruck. Das zeigt sich charakteristisch darin, daß Thomas ein göttliches Recht auszeichnet, welches vom Menschen nicht selbsttätig erkannt werden kann und welches jenes Recht, das der Natur des Menschen gemäß ist, überragt. Das Sittliche ist nicht mehr mit dem Vernünftigen schlechthin identisch. Sunt enim in lege divina quaedam praecepta, quia bona; et prohibita, quia mala; quaedam vero bona, quia praecepta; et mala, quia prohibita. (Summ. Theol. II a, IIae, qu. 57 art. 2.)

Heppenheim. Dr. C. Falter.

Kopperschmidt, Fritz. Fries' Begründung der Pädagogik. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1911.

Fries nennt die Erziehungswissenschaft eine Lehre von der Zweckmäßigkeit, d. h. eine Lehre davon, wie die Dinge den Zwecken der Menschen entsprechen oder entsprechend gemacht werden können (7). Die Pädagogik bedarf also der Psychologie.

Das ist gewiß richtig. Da aber die Bestimmung des Erziehungszieles Aufgabe der Ethik ist, wäre es gewiß zweckmäßiger, die Pädagogik auf die Ethik zu gründen. Das Ziel der Erziehung fällt bei Fries jedoch in das Gebiet der Ästhetik. Das Erziehen ist ihm eine Kunst, und als solche findet es in der Friesschen Ästhetik die gebührende Berücksichtigung. Das Ziel der Er-

ziehung liegt in einem ästhetischen Wert, der sich begrifflich nicht fixieren läßt.

Was Fries über die Wissenschaften sagt, die besonders geeignet seien, die Selbsttätigkeit des Zöglings anzuregen, deren Bedeutung er nicht verkennt, hat geringe Bedeutung für unsere Zeit.

K. beschränkt sich im wesentlichen auf ein Referat über seinen Stoff. Eigene Stellungnahme fehlt gänzlich, d. h. der Verfasser geht ganz in den Friesschen Anschauungen auf.

Heppenheim. Dr. G. Falter.

1. Henning, Dr. Hans. Irrgarten der Erkenntnistheorie. Straßburg 1912. 110 Seiten.
2. Henning, Dr. Hans. Kants Nachlaßwerk. Straßburg 1912. 14 Seiten.
3. Henning, Dr. Hans. Goethe und die Fachphilosophie. Straßburg 1912. 35 Seiten.

Die drei Schriften gehören zusammen. Der Verfasser hofft damit zu bewirken, „daß die Erkenntnistheorie auf den Aussterbeetat kommt. Dann wird die deutsche Sprache wieder freier atmen dürfen, und der gesunde Menschenverstand wird wieder zu seinem Rechte kommen". (Irrg. d. Erk.) Henning ist Anhänger der Machschen Erkenntniskritik und hat als Ausgangspunkt seines Philosophierens „statt der unmittelbar gegebenen Bewußtseinsgrößen das unmittelbar gegebene natürliche Weltbild" (a. a. O. S. 101/102). Da die Logik der reinen Erkenntnis weder unmittelbar gegebene Bewußtseinsgrößen noch auch ein unmittelbar gegebenes natürliches Weltbild anerkennt und annimmt, ist die Polemik Hennings vielfach ganz unverständlich. Er hätte gut getan, statt vom Hundertsten ins Tausendste zu kommen, bei einigen Hauptvertretern der von ihm bekämpften philosophischen Richtungen stehen zu bleiben und sich mit ihnen auf das Gründlichste auseinanderzusetzen. Dabei wäre ein Eingehen auf die gründliche Arbeit von H. Buzello: Kritische Untersuchung von Ernst Machs Erkenntnistheorie (Berlin 1911) unumgänglich gewesen.

Die Schrift über Kants Nachlaßwerk richtet sich gegen alle, die nach Kantischen Prinzipien Naturwissenschaft treiben wollen. „Kant kennt nur den kontradiktorischen Gegensatz von Apriori einerseits, Zufall, Wirrwarr, Phantasie, Schwärmerei anderseits; der gesunde Mittelweg des empirischen Systems ... ist ihm gleichbedeutend mit Willkür." (S. 12.)

Mit der Schrift über Goethe und die Fachphilosophie beabsichtigt H. in erster Linie eine Polemik gegen Karl Vorländer, der in den Kantstudien mehrere Aufsätze über Goethe und sein Verhältnis zur Fachphilosophie veröffentlicht hatte. H. sieht in Goethe ein „willkommenes Bindeglied zwischen Kant und der Naturphilosophie" (33).

Der Verfasser zeigt, daß er auf den von ihm behandelten Gebieten außerordentlich belesen ist. Allerdings verhindert einseitiges und engherziges Anklammern an Zitate, die nicht in ihrem Zusammenhang gewürdigt werden, den weiten Ausblick und die ruhige, gefestigte Überschau über die zur Dis-

kussion stehenden Fragen. Peinlich berührt schließlich die oft unmutige, derbe und ungewandte polemische Schreibweise des Verfassers.

Heppenheim. Dr. G. Falter.

Bacharach, Armand. Shaftesburys Optimismus und sein Verhältnis zum Leibnizischen. Dissert. 1912. 147 Seiten. Thanner Druckerei und Zeitungsverlag.

Der Verfasser vergleicht in seiner recht fleißigen Darstellung den ästhetisch gerichteten Optimismus von Shaftesbury mit dem des Leibniz. Er kommt zu dem ohne Zweifel richtigen Ergebnis, daß von gegenseitiger Beeinflussung keine Rede sein kann. Er gelangt zu dem Ergebnis, nachdem er die gemeinsamen Beziehungen der beiden zu Bayle, Locke, Toland, Sophie Charlotte eingehend untersucht hat. Bei der Darstellung hätte dem Verfasser A. Görland, Der Gottesbegriff bei Leibniz, ein Vorwort zum System (Gießen 1907), von Nutzen sein können.

Heppenheim. Dr. G. Falter.

Stölzle, R., Prof. Dr. Ein Kantianer an der kath. Akademie Dillingen und seine Schicksale 1793—1797. 18 Seiten.

Es ist bekannt, daß die Kultur des Katholizismus im Zeitalter unseres Klassizismus von dem allgemeinen Aufschwung der Zeit nicht unberührt blieb. Es war dies jene Zeit, in der der Bischof von Münster ein Kloster aufhob, um eine Universität zu gründen, und wo man an katholischen Universitäten Kantische Philosophie lehrte. Stölzle berichtet von den Schicksalen des katholischen Priesters und Professors der Philosophie Weber, der in Dillingen im Sinne Kants lehrte, dann später, als er von seinen Vorgesetzten verwarnt wurde, die Kantische Philosophie preisgab und sich sogar in seinem Renegatenübereifer zu einer reputatio der Philosophie Kants anbot.

Heppenheim. Dr. G. Falter.

Schrecker, Paul. Henri Bergsons Philosophie der Persönlichkeit. (Schriften des Vereins für freie psychoanalytische Forschung, Nr. 3.) München, E. Reinhardt. 61 S.

Für die Ergebnisse der Freudschen psychoanalytischen Methode wird hier von einem Schüler Freuds die Bestätigung und Übereinstimmung mit der Philosophie von H. Bergson nachgewiesen. Der Verfasser sucht nachzuweisen, daß weder der Empirismus (Hume und Mill), noch der Rationalismus (Leibniz und Spinoza), noch auch der Kritizismus (Kant) zu einer richtigen Theorie der Persönlichkeit führe. Aus dem Wesen der Persönlichkeit sollen sich nicht nur Persönlichkeitsgefühl und Persönlichkeitsideal ableiten lassen, es müssen daraus auch alle jene Erscheinungen verstanden werden können, die Symptome einer pathologischen Veränderung der Persönlichkeit sind (vgl. S. 7). Die Freudsche Theorie des Unbewußten und die ihr verwandte von der Philosophie als Kunst, die mit ästhetischer Intuition die

Realität der Dinge erfasse, sollen imstande sein, eine Lösung aller dieser Probleme zu ermöglichen.

In dem Buche kommen viele besonders für den Pädagogen wichtige und interessante Fragen und Beobachtungen zur Sprache. Darin liegt sein Wert.

Heppenheim. Dr. G. Falter.

Hoffmann, Alfred, Dr. Aus der Welt des Sinns. Gesammelte Aufsätze über Dichtkunst, Bildungsfragen, Probleme des Einzel- und Gesamtbewußtseins. Tübingen, J. C. B. Mohr 1911. 236 S.

Dieses wertvolle Buch enthält eine Sammlung von Arbeiten des 1911 verstorbenen Pfarrers A. Hoffmann.

Hoffmann war eine selten reiche Persönlichkeit, ein Denker von Ursprünglichkeit und Eigenart. Seine mit Frische geschriebenen Abhandlungen bieten Anregungen auf fast allen Gebieten der Geisteswissenschaften.

Das Vorwort stammt von einem Freunde des Verstorbenen: es ist zugleich Biographie und Charakterbeschreibung des merkwürdigen Mannes.

Heppenheim. Dr. G. Falter.

Immanuel Kants Werke. In Gemeinschaft mit Hermann Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann herausgegeben von Ernst Cassirer. Verlegt bei Bruno Cassirer, Berlin.

„Kant unternahm und vollbrachte das größeste Werk, das vielleicht je die philosophierende Vernunft einem einzelnen Manne zu danken gehabt hat,“ sagt Wilhelm von Humboldt in seiner klassischen Rede auf Friedrich Schiller. Dieses Werk Kants besteht in der allseitigen Reform der Philosophie, „wie die gesamte Geschichte der Philosophie wenig ähnliche aufweist“. „Nichts weder in der Natur noch im Gebiete des Wissens läßt ihn gleichgültig, alles zieht er in seinen Kreis.“

Kant hat die eigene Methodik der Ethik begründet und hat das System der Philosophie um die Ästhetik bereichert. „In der Verbindung beider über das Gebiet der Erfahrung hinausliegender Interessen, an einem ästhetischen Gesetze neben dem Sittengesetz, in dieser Verbindung besteht der deutsche Idealismus“ (H. Cohen, Kants Einfluß auf die deutsche Kultur). Dieser Idealismus Kants hat auf allen Gebieten unserer Kultur seinen befruchtenden Einfluß ausgeübt: in Physik und Mathematik, in Rechtswissenschaft und Politik, in Geschichte und Sprachphilosophie, in Theologie und in der Dichtkunst. Der Idealismus Kants bildet die Grundlage jener Zeit, die wir als die klassische auszeichnen. Und Kant ist der Klassiker *κατ᾽ ἐξοχήν*.

Da unter den neueren Ausgaben eine solche fehlt, die bei sorgfältiger Revision des Textes und schönster Ausstattung dennoch durch einen niedrig bemessenen Preis den Bedürfnissen der stetig wachsenden Kantgemeinde entgegenkommt, will die gegenwärtig erscheinende, auf 10 Bände berechnete Ausgabe diese Lücke ausfüllen. Die bis jetzt erschienenen Bände zeigen in ihrem aufs sorgfältigste revidierten Text und in ihrer wahrhaft schönen und geschmackvollen Ausstattung (edles Hadernpapier, klare, feingeschnittene

Antiqua und Einband von E. R. Weiß), wie ernst die Herausgeber und der Verlag ihre Aufgabe genommen haben.

Die Ausgabe bringt sämtliche Werke Kants in chronologischer Reihenfolge. Auch sämtliche Briefe Kants, sowie die Briefe an ihn, soweit sie biographisches oder philosophisches Interesse besitzen, werden erscheinen. Es ist mit Genugtuung zu begrüßen, daß diese Ausgabe die Zettel, auf denen Kant Notizen über seine Hauswirtschaft macht, nicht veröffentlicht. Den Herausgebern der Akademieausgabe kann in dieser Hinsicht der Vorwurf nicht erspart bleiben, daß sie nicht mit genügender Pietät den Nachlaß Kants behandelt haben. Sie haben unter dem Hinweis, daß nichts, was dieser große Geist hinterlassen habe, für uns ohne Bedeutung sei, alle hinterlassenen Brief- und Papierfetzen, welche Rechnungen aus dem Haushalt, Zahlen zur Stütze des Gedächtnisses enthalten, abgedruckt, um an eben demselben großen Geist ihren Witz zu üben und ihn der Zahlenspielerei zu zeihen.

Vor solchem Mißgriff ist die neue Ausgabe gesichert; denn die Sichtung der Kantischen Fragmente hat Hermann Cohen übernommen.

Was der neuen Ausgabe besonderen Wert verleiht, sind die beiden Schlußbände, von welchen einer (von Ernst Cassirer) die Entwicklung der Kantischen Philosophie, der andere (von H. Cohen) den Einfluß der Kantischen Philosophie auf die deutsche Kultur behandeln soll.

Die Ausgestaltung des Textes wird in den Vorbemerkungen zur ganzen Ausgabe (I, 517/518) gerechtfertigt. Die stilistische Eigenart Kants soll gewahrt bleiben; ebenso soll die Verschiedenheit seines Stils und Sprachgebrauches in den verschiedenen Epochen seines Lebens immer klar erkennbar bleiben.

Zurzeit liegen vier Bände vor; die ganze Ausgabe dürfte schon in einem Jahre erschienen sein.

Es bleibt uns schließlich die Pflicht, zu einzelnen Fragen der Textkritik Stellung zu nehmen. Ich beschränke mich dabei im wesentlichen auf solche Stellen, bei welchen die neue Ausgabe von den Lesungen der Akademieausgabe abweicht.

Band I:

103, 33: kann es nur „denselben" heißen; denn Leibniz hat sich auf seinen Beweis und nicht auf die Einwürfe des Abtes Catelan bezogen.

114, 17: „Ausspringen" der Feder ist verständlich. In diesem Fall ist eine Änderung nicht gerechtfertigt.

195, 4: Es empfiehlt sich zu drucken „auf 1 Fuß".

204, 31: „unbewohnterer" ergäbe in diesem Zusammenhang, wo von der Entstehung des Landes durch den Nil, vom Aufwerfen des neuen Erdreichs die Rede ist, keinen Sinn.

214, 40: „Zuschuß" ist verständlich.

228, 27: „Vorgängers" läßt sich erklären.

238, 5: „Übereinstimmungen" kann stehen bleiben.

249, 10: An dieser Stelle würde ich mit Ak. (Akademieausgabe) und Ehrhardt „wenige" vorziehen, weil es einen klareren Sinn ergibt als „ewige", das als Verschreibung ganz leicht zu erklären ist.

268, 8: Vgl. auch 276, 21. Es wäre wünschenswert, solche Zusätze Kants in Fußnoten unter dem Text zu bringen.

269, 33: Besseres Deutsch gibt Bueks Änderung (bei Dürr) in „ihre" Wirkung. Trotzdem ist „seine Wirkung" zu halten, weil hier ein Provinzialism Kants vorliegt.

346, 19: Die Bahn ist verständlich.

347, 40: Buek (bei Dürr) schiebt nach Materien „herrscht" ein; denn es fehlt das Prädikat des Satzes. Wenn man 316, 14 „liegt" einfügt, sollte man auch hier „herrscht" zulassen. Vielleicht ließen sich die Prädikatszuweisungen in beiden Fällen vermeiden?

356, 29: „ihnen" als altertümliche Form (Dativus privativus) kann bleiben; „ihrer" (corr. Ehrhardt) würde wahrscheinlich an späterer Stelle des Satzes stehen.

429, 4 v. u.: „Furcht vor dasjenige" ist für Kants Zeit nicht ungebräuchlich.

433, 28: „Vesuv" (ohne Artikel) ist bei der kurzen Fassung des Satzes gut zu erklären.

435, 24: „einen" verständlich.

478, 28 u. 27: „auch wohl auch": dabei ist wahrscheinlich ein auch zu viel; deshalb ist die Streichung berechtigt.

487, 13: Et ist besser als ex; es muß deshalb stehen bleiben. In den Bemerkungen zum textkritischen Apparat zu der Schrift Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (1755) macht der Herausgeber die Anmerkung, daß er den Kantschen Text hier konservativer behandle als die Akademieausgabe, „da es ja nicht der Zweck dieser Ausgabe ist, Kants Latein zu korrigieren".

488, 9: attingere (streifen im Gegensatz zu perficere) zu lesen.

493, 15 u. 17: arcet — determinat zu lesen. Diese Korrektur ist am einfachsten.

495, 14: arcet zu lesen. Die Änderung in arcebit (Ak.) ist nicht notwendig.

Heppenheim. Dr. G. Falter.

Barth, Heinrich, Descartes' Begründung der Erkenntnis. Diss. Bern 1913, Akad. Buchhandlg. von Max Drechsel.

Den Verfasser interessiert die spezifisch philosophische Frage der Erkenntnisbegründung bei Descartes. Der 1. Abschnitt gibt eine gut orientierende Erklärung des Wissenschaftsbegriffs bei Descartes. „Es ist das Ideal der sichern und evidenten Erkenntnis, das als beherrschendes Prinzip an die Spitze der Methodik gestellt wird (Reg. II)." (4) Neben der Methodologie kommt der Metaphysik bei Descartes eine besondere Stelle zu. Bei einem Denker wie D. kann die Metaphysik, wie der Verf. mit Recht hervorhebt, nur den folgerichtigen Abschluß des wissenschaftlichen Denkens bilden; sie darf nicht ein heterogenes Moment seiner Philosophie bilden und gänzlich aus dem Rahmen fallen. Mit dieser Überzeugung befindet sich Barth in bewußter Übereinstimmung mit P. Natorp und seinem Schüler H. Heimsoeth, von welchem

im letzten Jahre eine grundlegende Arbeit über die Methode des Descartes erschienen ist. Natürlich will B. die echt metaphysischen Elemente im Denken des Descartes nicht übersehen; jedoch soll das Hauptaugenmerk auf die historische Kontinuität aller idealistisch gerichteten Philosophie gelenkt sein. Schon der Ausgang von dem bekannten Satz de omnibus est dubitandum macht es einleuchtend, daß das Problem der Metaphysik nicht das mittelalterliche der Substanzenlehre ist, sondern in der Frage nach der Erkenntnis und ihrem Fundament enthalten ist. Die Frage nach der Möglichkeit gewisser und reiner Erkenntnis ist auch das Thema der Metaphysik. (30) Das Erkenntnisproblem entsteht für Descartes in der Untersuchung der Funktion der Sinnlichkeit, die ihm die Problematik der sinnlichen Erkenntnis offenbar macht. Aus dieser Kritik erwächst ihm ein ganz neuer Wahrheitsbegriff, welcher auf der Einsicht beruht, daß das objektiv Seiende nur aus logischer Gesetzlichkeit erzeugt werden könne.

Es ist sicher verdienstvoll, wenn Barth das psychologische Moment im „cogito ergo sum" schärfer heraushebt; aber das logische ist auch darin enthalten. Übrigens dürften Natorp, Heimsoeth und Barth hier nicht so weit auseinander sein, wie es B. erscheint.

Die Arbeit, die unter den Auspizien von Frl. Prof. Tumarkin entstanden ist, ist recht gründlich und eine wertvolle Stütze für die idealistische Interpretation des Descartes.

Heppenheim (Bergstr.). G. Falter.

Heinz Heimsoeth, Dr. phil., Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz. 1. Hälfte. Historische Einleitung. Descartes' Methode der klaren und deutlichen Erkenntnis. Gießen 1912. (Philos. Arbeiten herausgegeben von H. Cohen und P. Natorp. VI. Bd., 1 Heft.)

Die Frage der Methode steht für Descartes wie für Leibniz im Mittelpunkt der philosophischen Arbeit. Es könnte scheinen, daß hier der geschichtliche Zusammenhang und die geschichtliche Kontinuität unterbrochen seien; denn die Philosophie der Renaissance und der Reformation läßt den Ansatz vermissen, aus dem man den Vorrang dieses Problems erklären könnte. Die philosophische Systematik erwächst weniger aus der Philosphie der Renaissance als vielmehr aus der Naturwissenschaft, dem allgemeinen Geistesleben und dem universellen Lebensbegriff jener Zeit. In Lionardos „wahrer Regel", in dem Bestreben Keplers, Erkenntnisse zu errichten, „von ihren eigenen Fundamenten aus" ist der Methodenbegriff vorbestimmt. Auch für Galilei sind es die mathematischen Wahrheiten, die den Geist für die Erkenntnis der Wahrheit schärfen.

Durch das Erkenntnisgesetz der Methode wird Descartes dazu geführt, das Bewußtsein als Bewußtsein der Erkenntnis zu fassen. In der Funktion des erkennenden Geistes findet Descartes die Rechtfertigung für die begriffliche Formulierung einzelner Phänomene.

Mit mustergültiger Gründlichkeit behandelt H. die Grundbegriffe, die das Methodenproblem im Gesamtbilde des Descartesschen Denkens verständlich machen, und hebt die Motive hervor, von denen die Methode beeinflußt

ist. Die Methode äußert sich in der kontinuierlichen Bewegung des Denkens, durch welche es gelingt, „Mehreres distinkt... zugleich zu fassen" (59). Der Intellekt erfaßt diese Ordnungen, in welchen wir eine Reihe von Dingen zugleich anschauen. Der Intuitus vereinigt sich mit der Kontinuität. Die Wahrheit kann nur im Intellekt sein. Einbildungskraft und Sinne können beide nur Erkenntnis veranlassen, jedoch nicht selbst in sich und ihren Gebilden sie vertreten (73). Das zweite Kapitel behandelt die Frage, in welcher Weise die Methodenlehre sich in die Metaphysik einfüge. H. weist hier die Vermutung zurück, D. habe mit dem Aufbau seines Systems jenes Problemgebiet der Methode verlassen und nur in der Bearbeitung der neuen Aufgaben, in der Erforschung der metaphysischen und physikalischen Gegenstände die Anleitung jener „Regeln" sich zunutze gemacht hätte. Die erkenntnistheoretischen Grundgedanken kehren in den späteren Werken wieder. Besonderes Licht bringt dieser Teil der Untersuchung in die Begriffe der Imagination, des Eingeborenen (S. 118 !), des Zweifels, und andere wichtige Grundbegriffe der Descartesschen Philosophie.

Wer die Methodik der neuen kritischen d. i. systematischen Philosophie an Descartes studieren will, dem wird die Schrift Heimsoeths die besten Dienste leisten.

Oberhambach b. Heppenheim (Bergstr.). G. Falter.

Chr. Joh. Deter, Abriß der Geschichte der Philosophie. Zehnte und elfte neu bearbeitete Auflage von Dr. Max Frischeisen-Köhler. Berlin (W. Weber) 1912. Geh. 3,20 M. 192 S.

Eine Geschichte der Philosophie auf 192 Seiten! Und trotzdem ist das Buch, das mit dem größten Geschick bearbeitet ist, geeignet, seinen Zweck zu erfüllen: Studierenden der Philosophie und Theologie Anhaltspunkte zu Repetitionen zu bieten und zugleich eine Einführung in den Stand der wissenschaftlichen Erforschung der Geschichte der Philosophie zu sein. Die verschiedenen einander gegenüberstehenden Auffassungen werden berücksichtigt und in möglichst knappen Umrissen dargestellt. Man vgl. z. B. die Art, wie die Neuauflage Platon und Kant behandelt. In beiden Fällen unterbleibt die Stellungnahme des Verfassers zu dem in Diskussion stehenden Problem. Bei Platon sagt er: „Die letzte Entscheidung über diese abweichenden Interpretationen der Ideenlehre ist noch nicht gefallen." Ähnlich bei Kant: „Die Diskussionen über die historische Berechtigung dieser abweichenden Auffassungen des kantischen Systems sind noch nicht gefallen." Solche Selbstbescheidung ist beim Historiker der Philosophie, der doch auch in die Probleme einführen, d. h. philosophieren lehren soll, nicht zu loben.

Die einschlägige Literatur ist mit großer Umsicht und Sachkenntnis angegeben. Es ist kaum etwas Wesentliches außeracht gelassen.

Merkwürdig berührt es, wenn Kant, Herder, Hamann, Jakobi, Schiller unter die deutsche Aufklärung eingereiht werden. Es wäre sicherlich am Platze, die Zeit Kants, d. i. die Zeit des deutschen Klassizismus, in einem besonderen Abschnitt zu behandeln.

Heppenheim (Bergstr.). G. Falter.

A. Messer, Geschichte der Philosophie vom Beginn der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Wissenschaft und Bildung Bd. 108. Verlag von Quelle & Meyer, Leipzig 1912. VIII und 164 S. geb. 1,25 Mk.

Was ich im allgemeinen über den ersten Band dieser Geschichte der Philosophie in meiner Besprechung in Bd. 26, H. 2 gesagt habe, gilt auch für den vorliegenden zweiten Band mit einigen Einschränkungen. Erstens scheinen mir hier die Anmerkungen etwas zu überwuchern. Kommen doch auf 153 Seiten Text 173 Anmerkungen, was ich schon in fachwissenschaftlichen Werken nicht schön finde, in solchen für ein breiteres Publikum aber noch weniger schätzen kann. Und dann scheint mir hier die Raumverteilung keine sehr glückliche und etwas willkürlich. Von 153 Seiten Text kommen auf

Kant	46 Seiten	
Descartes	12 -	
Hume	$11^1/_2$ -	(!)
Locke	11 -	
Spinoza	9 -	
Leibniz	8 -	
Hobbes	4 -	
Berkeley	4 -	

Insbesondere scheint mir die Darstellung Kants räumlich aus dem Rahmen des Ganzen herauszufallen, da sie mehr als ein Viertel, fast ein Drittel des Buches einnimmt. Von andern kurzen Darstellungen der Geschichte der Philosophie kommt ihm in dieser Hinsicht die Vorländersche Darstellung nahe, der Kant ein Viertel des entsprechenden Raumes einräumt, während Deter ihm nur ein Fünftel, Höffding nur etwas mehr als ein Siebentel des entsprechenden Raumes widmet. Ich halte diese ausführliche Darstellung Kants insbesondere deshalb für nicht günstig, als sie doch nicht in der Lage ist, nur einigermaßen in die Tiefe zu gehen. So ist auch die Kritik Kants wenig glücklich ausgefallen. Zudem existiert ja auch in derselben Sammlung bereits eine ausgezeichnete monographische Darstellung Kants von v. Aster, die der Aufgabe, in ein Verständnis Kants einzuführen, viel besser gerecht werden konnte und auch geworden ist. Im Ganzen ist also zu sagen, daß, wenn auch Plan und Anlage des ganzen Werkes wohl durchdacht scheinen, der vorliegende zweite Band in dieser Hinsicht einiges zu wünschen übrig läßt. Was ihn hingegen besonders auszeichnet, das ist die übersichtliche Gliederung jeder Darstellung eines philosophischen Systems.

Auf Seite 59 finden sich zwei Druckfehler. Es muß heißen „simple ideas“ statt „simples ideas“ und „complex ideas“ statt „complexed ideas“.

München. Werner Bloch.

Conrad Müller, Professor, Theodor Lipps' Lehre vom Ich in ihrem Verhältnis zur Kantischen. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1912. 40 S. Br. 1 Mk.

Dem Verfasser hat der Gegensatz, in dem die Lippssche Lehre vom Ich zur Kantischen stehen soll, Anlaß gegeben, diese beiden Lehren vom Ich

miteinander zu vergleichen. Nach Lipps nämlich gehört das Ich nicht zu den Erscheinungen, sondern wird als Wirkliches erlebt. Nach Kant dahingegen ist das Ich auch nur Erscheinung für das Bewußtsein. Müller meint, daß man eine Auseinandersetzung Lipps mit Kant hätte erwarten sollen. Da sie sich aber nirgend in den Lippsschen Schriften findet, so unternimmt er hier diese Gegenüberstellung und gelangt im wesentlichen zu dem Resultat, daß die Kantische Lehre der Lippsschen gegenüber im Recht sei.

Die Arbeit bietet zweifellos mancherlei interessante Gesichtspunkte. Im Ganzen scheint mir aber, daß die Kantische und die Lippssche Lehre nicht einander entgegengesetzt sind, sondern vielmehr windschief zueinander stehen, d. h. sich gar nicht berühren und nur Äußerlichkeiten der Ausdrucksweise diesen scheinbaren Gegensatz hervorrufen. Hierin wird wohl auch der Grund liegen, warum sich Lipps nicht mit Kant auseinandergesetzt hat. Er sah gar nicht in ihm seinen Gegner.

München. Werner Bloch.

Siegel, Carl, Dr., Geschichte der deutschen Naturphilosophie. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft m. b. H. 1913. XV u. 390 S.

Gegenüber dem vielfach unternommenen Versuch, die Geschichte eines bestimmten Problems oder einer bestimmten Disziplin ohne systematische Abgrenzung der Fragestellung zu schreiben, ist es sehr anzuerkennen, daß Siegel seine Geschichte der deutschen Naturphilosophie damit beginnt, von einem kurz skizzierten systematischen Standpunkte aus die möglichen und die berechtigten Aufgaben der Naturphilosophie zu bestimmen, um so einen Maßstab der Stoffabgrenzung und einen der Bewertung zu gewinnen, ohne die doch die historische Darstellung zerfließen würde. Er unterscheidet zunächst die Naturphilosophie prinzipiell von der Naturwissenschaft. Infolgedessen beginnt er erst mit der Neuzeit, in der dieser Unterschied klar erkannt zu werden begann. (Mir scheint dieser Unterschied für die Geschichte der Naturphilosophie keine Einschränkung des Stoffes zu verlangen, denn auch in der Zeit, in der jene Problemstellungen nicht unterschieden wurden, gab es Versuche, die eigentlichen naturphilosophischen Probleme, wenn auch in unklarer Verbindung mit anderen und ohne klare Erkenntnis der Fragestellung, zu bearbeiten.) Ferner erklärt Siegel mit Recht Naturphilosophie für unvereinbar mit einer Philosophie, die nichts als Natur zu kennen vorgibt. Er scheidet darum alle Spielarten des Materialismus aus seiner Darstellung aus. Nach Siegels Meinung gibt es nun zwei echte Arten von Naturphilosophie, die sich von der Naturwissenschaft entweder dem Gegenstande oder der Methode nach unterscheiden. Diese Unterscheidung scheint mir nicht streng zu sein. Eine Naturphilosophie, die kritisch die Prinzipien möglicher Naturerkenntnis untersucht, unterscheidet sich von der Naturwissenschaft durch Gegenstand und Methode und steht doch in einer bestimmten Beziehung zur Natur, die den Namen Naturphilosophie rechtfertigt. Siegel definiert denn auch die „kritische“ Naturphilosophie, die sich durch die Methode von der Naturwissenschaft unterscheiden soll, als kritische Untersuchung

der Naturwissenschaft, weist ihr also doch auch einen anderen Gegenstand zu, als der Naturwissenschaft zukommt, überdies einen zu engen, da nicht einzusehen ist, warum die Naturphilosophie nicht auch kritisch die nichtwissenschaftliche Erkenntnis der Natur behandeln muß. Die zweite, „metaphysische" Richtung der Naturphilosophie habe nicht die konkreten Gegenstände der Natur, sondern die hinter diesen stehende Naturtotalität zum Gegenstande. Wenn aber Siegel in ihrer Bestimmung fortfährt und behauptet, sie arbeite mittels Analogien aus der inneren Erfahrung, so übersieht er dabei, daß er der metaphysischen Naturphilosophie doch auch wieder eine andere Methode als der Wissenschaft zuschreibt (wenn er sie auch mit Recht verwirft). Leider macht es Siegel nun auch nicht genügend deutlich, daß die verschiedenen möglichen (darum noch nicht berechtigten) historisch vertretenen, naturphilosophischen Problemstellungen selber bereits wieder Lösungsversuche der einen Frage nach der richtigen naturphilosophischen Problemstellung sind. Infolgedessen leidet die Einheit seiner historischen Betrachtung und der Maßstab der kritischen Beurteilung verschiebt sich des Öfteren. Siegel schwankt so zwischen den beiden Extremen, zuweilen lediglich nach der relativen Erfüllung der individuellen Denkziele des einzelnen Forschers, zuweilen aber auch, und mit größerem Rechte, nach dem Maße der Erfüllung der allgemeinen berechtigten naturphilosophischen Problemstellung zu kritisieren. Wesentlich zu diesem die sonst so geistvolle Untersuchung störenden Schwanken mag mit beigetragen haben, daß Siegel glaubt, die Gedanken anderer wirklich verstehen zu können, ohne sie in die Kategorien seines eigenen, möglichst systematischen und richtigen philosophischen Denkens übersetzt zu haben.

Im einzelnen zeigt das Werk große Vorzüge gegenüber ähnlichen, weniger umfangreichen Versuchen früherer Zeit: Der Blick bleibt durchweg auf das Wesentliche gerichtet. Die Selbständigkeit des Urteils, z. B. gegenüber der Schellingschen Schule, ist überaus erfreulich; denn Siegel ist gleich weit von der üblichen Verachtung moderner Naturwissenschaftler entfernt, die den deutschen Idealismus wegen seiner mangelnden naturwissenschaftlichen Kenntnisse verspotten, wie auch von der kritiklosen Verehrung moderner Romantiker, die die Unwissenschaftlichkeit mancher Schellingscher (und anderer) Lehren als nachahmungswerten Vorzug preisen. Ähnliches gilt für Siegels eindringendes Verständnis der Goethischen Naturphilosophie, die eine gerecht abwägende Würdigung erfährt. Es ist ferner anzuerkennen, daß die häufig etwas vernachlässigte Kantische Theorie der Materie eine eingehende und den Zusammenhang mit dem übrigen System berücksichtigende Darstellung gefunden hat. Zu bedauern bleibt nur, daß bei der Behandlung der modernen Naturphilosophie, die zusammenfassend zum Schluß betrachtet wird, fast ausschließlich das Philosophieren der Naturwissenschaftler, aber gar nicht das der eigentlichen Philosophen, wie etwa Natorps, berücksichtigt und gewürdigt wird. — Auf das umfangreiche Literaturverzeichnis sei noch besonders hingewiesen.

Frankfurt a. M. Friedrich Raab.

Jos. Dörfler, Zur Urstofflehre des Anaximenes. 42. Jahresbericht des Kaiser Franz Josef-Staatsgymnasiums in Freistadt (Oberösterreich). 1912. (17 S.)

Der Verfasser sucht zu erweisen, daß Anaximenes, indem er die Luft als Urstoff ansah und als Weltprinzip aufstellte, die Anregung dazu aus der Orphik erhalten habe. Aus einer lehrreichen Zusammenstellung von Nachrichten über Ansichten des Anaximenes und der Orphiker beweist er auch, daß eine gewichtige Übereinstimmung zwischen diesen und jenem Naturphilosophen sowohl in bezug auf die Bedeutung der Luft als Weltbildnerin wie als Ursache der Menschen- und der Weltseele bestanden haben muß. Wenn er aber meint, daß Anaximenes die Eigenschaften seines Urstoffes wohl aus den Eigenschaften des anaximandrischen *ἄπειρον* abgeleitet haben dürfte, so ist dies weniger überzeugend, da man nicht erkennt, warum jener nicht bei diesen Eigenschaften sich ebenso wohl wie bei dem Urstoffe unmittelbar an die Orphiker angelehnt haben sollte. Auch erscheint es als etwas zu viel gesagt (S. 15), daß Diogenes von Apollonia in bezug auf die Beschaffenheit seines Urstoffes dem Anaximander näher steht als dem Anaximenes, sowohl wenn man sieht, welche Eigenschaften Dörfler dem Urstoff desAnaximenes zuweist, wie auch wenn man liest (S. 1) vgl. auch S. 8), daß Anaximenes seinem Urstoff im wesentlichen dieselben Eigenschaften zuschreibt, wie der zweite Jonier seinem Urwesen“. H. Rick.

Friedrich Kunze, Die Philosophie Salomon Maimons. Heidelberg 1912. Carl Winters Verlag. 531 S.

Dieses äußerst gründliche und verdienstvolle Werk enthält eine systematische Darstellung und historische Würdigung der Philsophie Maimons. Es gibt aber mehr, als der Titel besagt. Denn die ganze Kritik und Weiterbildung der Kantschen Philosophie durch den deutschen Idealismus erfährt hier.eine neue Beleuchtung. Zum ersten Male werden die Fäden, die Maimon mit Leibniz, Kant und den Philosophen des Idealismus verbinden, bloßgelegt und die Bedeutung Maimons aus der Fülle des Materials erschöpfend herausgearbeitet. Das Hauptverdienst dieser Monographie ist es aber, die zahlreichen in Zeitschriften zerstreuten Arbeiten Maimons zum ersten Male gesammelt und benutzt zu haben. Denn Maimon, der unstete und vom Schicksal vielgeprüfte Philosoph hat vielfach seine Gedanken und Briefen und Aufsätzen hingeworfen und skizziert, nie aber die Fassung und Geduld gefunden, sie systematisch auszubauen. In den bisherigen Darstellungen, wie z. B. in dem Geschichtswerk Erdmanns und in der Darstellung Kuno Fischers in seinem Fichtewerk, fehlte die Berücksichtigung dieses Materials.

Da eine systematische Ordnung bei Maimon selbst fehlt, so hat der Verfasser seine Erkenntnistheorie in der Reihenfolge der in der Kritik der reinen Vernunft behandelten Probleme dargestellt. Dadurch gewinnen wir einen Überblick über Maimons Verhältnis zu Kant. Besonders interessant sind die Ausführungen über Maimons Satz der Bestimmbarkeit, der nach Ansicht des Verfassers die Grundlage seines Systems bildet und nicht, wie Fischer

urteilt, die Unterscheidung von rationaler und irrationaler Erkenntnis. Durch den Satz der Bestimmbarkeit hat Maimon die Leibnizsche Fiktion eines unendlichen Verstandes, der die empirischen Relationen analytisch durchschaut, übernommen und in den deutschen Idealismus eingeführt. Diese Auflösung des Dinges in eine Menge von Relationen führte dann zu Maimons Theorie der Differentiale. In der neueren Philosophie hat sich Herrmann Cohen in ähnlicher Weise des Begriffs des Differentials bedient, um die Kantsche Lehre von den Antizipationen der Wahrnehmung fortzubilden, aber, wie der Verfasser meint, ohne Maimon zu kennen. — Eine wichtige Aufklärung erfährt in diesem Werke die historische Stellung Fichtes. Es wird gezeigt, daß Fichte die Lehre von der Immanenz des Bewußtseins und die damit zusammenhängende Leugnung des Affiziertwerdens durch die Dinge an sich von Maimon übernommen hat. Außerdem bildete die Maimon-Leibnizsche Lehre vom Raume einen bedeutsamen Ausgangspunkt für Fichte. Maimons System ist überhaupt „der Verzweigungspunkt, an dem der Kritizismus Kants in die Philosophie des deutschen Idealismus überging". Dieser Nachweis hat nicht nur ein historisches, sondern auch ein aktuelles Interesse, denn er betrifft die Ergänzung Kantscher Ideen durch Lehrstücke der Leibnizschen Philosophie.

In dem Abschnitt über die Ethik ist besonders beachtenswert die Darstellung des Einflusses Maimunis und des Rabbinismus, in der Ästhetik die Mitteilungen über Maimons Verhältnis zu Goethe.

Die Schrift enthält auch eine Zusammenstellung der Schriften Maimons mit ausführlichen bibliographischen Notizen und ein Verzeichnis der bisherigen Maimonliteratur.

Buenos Aires. Dr. H. Aschkenasy.

Eugène de Faye. — Gnostiques et gnosticismes, étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe Siècles (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, sciences religieuses, 27e vol.); Paris, Leroux, 1913, in-8⁰; 480 p.

Ce livre, tout à fait remarquable, est intéressant à plus d'un titre pour l'historien de la philosophie. Le IIe Siècle après Jésus Christ est une période assez pauvre dans l'histoire des idées philosophiques; sans doute le nom de Marc Aurèle jette encore un grand éclat sur la philosophie stoïcienne; mais l'oeuvre érudite et découragée de Sextus Empiricus paraît représenter le véritable esprit de l'époque; et le néoplatonisme avec Numénius et Celse ne commence à poindre que dans le dernier quart du siècle. Du côté des chrétiens, les apologistes ne peuvent guère passer pour des représentants d'une haute culture intellectuelle. C'est ce qui fait le très grand intérêt des systèmes gnostiques, comme ceux d'un Basilide et d'un Valentin nés dans la première moitié du IIe Siècle; la profondeur du sentiment religieux, la connaissance de la philosophie grecque, la vigueur de l'intelligence et de l'imagination sont la marque commune de ces deux systèmes.

Mais cet intérêt, il fallait, pour nous le révèler, la méthode impeccable de l'auteur. Il vaut la peine d'y insister. Ce fut toujours une faute de con-

sidérer les systèmes religieux et philosophiques comme des entités dont les thèses peuvent se réduire à un certain nombre de formules précises; un système ne prend une formule définitive qu'à la dernière période de son évolution; c'est pour lui une preuve de décadence et de mort. Dans son principe, le système apparaît comme un ,,élan vital" que l'on doit chercher à saisir non pas dans sa formule abstraite, mais dans les esprits individuels, les talents originaux qui le rëalisent et lui donnent leur empreinte. S'il en est ainsi, il faudra, dans l'étude du gnosticisme, prendre le contre pied de la méthode que l'on a suivie jusqu'à ce jour. M. Bousset, par exemple, l'historien le plus récent du gnosticisme, cherche à reconstruire un système gnostique, qui serait l'antécédent de tous les autres, système impersonnel, et qu'aurait seulement reproduit les grands chefs d'école de la secte. Mais le système de Valentin est sa création propre, quels que soient les éléments extérieurs qu'il y ait admis, et c'est ce Système, historiquement connu, qui doit être le point de départ d'une étude du gnosticisme.

Il y a, pour procéder ainsi, une seconde raison purement technique, et que l'auteur met au premier plan. Les documents, qui nous font connaître les gnostiques se répartissent en deux catégories; un petit nombre de documents originaux, dont l'importance s'est accrue récemment par la publication des écrits coptes, et un assez grand nombre de notices des héréséologues chrétiens du IIIe Siècle; ceux-ci écrivaient plusieurs générations après l'éclosion des grands systèmes gnostiques; de plus, bien que la plupart fussent de bonne foi, ils étaient des adversaires passionnés qui avaient intérêt à faire ressortir les côtés les plus contestables de ces spéculations. Or l'étude comparée des deux espèces de documents, lorsqu'elle est possible montre soit que l'auteur chrétien passe sous silence ce qu'il y a de plus important dans l'original, soit même qu'il y a entre eux de véritables contradictions. C'est ainsi que, à en croire les écrivains ecclésiastiques, le christianisme proprement dit et le rôle de Jésus auraient été presque nuls dans les ouvrages gnostiques; mais la lecture des quelques fragments restants donne une impression fort différente. Il est clair que l'étude historique doit commencer par les systèmes connus par des documents originaux, c'est à dire par ceux de Basilide et de Valentin; ce sont les résultats de cette étude qui permettront de faire la critique des documents ecclésiastiques, dont beaucoup se montreront vraiment inutilisables.

Nous ne pouvons qu'indiquer brièvement les résultats de cette étude, condensés dans trois chapitres (pg. 417—466). Le premier résultat c'est qu'il y a non pas un gnosticisme, mais des gnosticismes, différents entre eux et par le talent de leur auteur, et par leur inspiration; l'auteur en distingue, au IIe Siècle, trois types bien différents: le système de Basilide, qui part du problème de l'origine du mal, de la responsabilité humaine, et construit, sur ce thème, le monde transcendant; la spéculation de Valentin ,,mélange fort original d'idées abstraites et de symboles aussi plastiques que les mythes de Platon"; ce sont les mythes du Plérôme, de Sophia, de Horos, qui se retrouvent par la suite, mais altérés, dans les systèmes les plus divers; enfin le Système de Marcion qui a eu, plus que tout autre à son époque, le senti-

ment de l'originalité de l'Evangile, et a été amené à opposer le Dieu de l'Evangile à celui de Moise. Plus tard, à la troisième ou quatrième génération, apparaissent d'autres types de gnosticisme, mais moins purs; c'est à cette époque que, par les emprunts d'une secte à l'autre, se constitue un gnosticisme syncrétiste, où les divers courants viennent se confondre.

Le deuxième résultat est de dégager cependant de cette diversité une certaine unité de tendances: le besoin d'une connaissance transcendante du monde suprasensible, le besoin de la rédemption, l'ascétisme sont des traits qui se retrouvent presque partout à cette époque; mais „hantés par les hautes aspirations que n'ignorait aucune des grandes âmes de leur temps, ils allaient frappant à toutes les portes, en quête des satisfactions qu'ils rêvaient. Ils rencontraient le christianisme.... Ils entraient dans l'église chrétienne. — Mais leur pensée avait été façonnée à une certaine école. Ils faisaient alors, par un travail de réflexion souvent profond et original, entrer la personne de Jésus dans le monde d'idées qui leur était familier..... Mais lorsqu'ensuite ils formulaient leur pensée, il se trouvait qu'elle traduisait le christianisme sous une forme jusqu'alors inconnue.“ Ces gnostiques sont, en somme les premiers auteurs d'une théologie savante. M. de Faye indique et se propose de démontrer dans une étude annoncée pg. 474 que leur influence sur Origène a été fort grande.

Ce volume, enfin, nous permet de dessiner la „courbe de l'évolution“ du gnosticisme. La façon dont on conçoit les conditions de la rédemption change peu à peu. Dans la belle période qui s'étend jusque vers la fin du IIe Siècle, le gnostique est un chef d'école, et c'est par la gnose, la connaissance du monde transcendant que l'âme humaine peut se racheter; dans la période du IIIe et du IVe Siècle, le gnostique devient de plus en plus un hiérophante, un mystagogue, indiquant des recettes pour pénétrer dans le monde suprasensible; le sacrement agit par lui-même; la spéculation cède le pas à la pratique rituelle. Exception doit être faite cependant pour les gnostiques connus par Plotin à Rome vers 260, auxquels l'auteur consacre un court appendice (pg. 467—469).

Telles sont les grandes lignes de l'ouvrage; mais nous n'avons pu donner l'idée des nombreux résultats partiels qu'il apporte dans l'étude de détail des divers systèmes gnostiques. Ces résultats pourront seuls permettre d'aborder une étude que l'auteur se défend d'entreprendre, celle des sources du gnosticisme.

Bordeaux. Emile Bréhier.

Lettres inédites de John Locke à ses amis Nicolas Thoynard, Ph. van Limborch, et Edward Clarke, publiées par Henry Ollion, avec la collaboration du Dr. J. de Boer. — La Haye, Mart. Nijhoff, 1912. 1 vol. in-8, X—258 pg.

Ces lettres s'ajoutent à la partie déjà connue de la correspondance de Locke, contenue dans une quinzaine de volumes ou périodiques; elles sont tirées des mss. add. 28 336, 28 728, 28 753, 28 835 du British Museum, des mss. add. 4290 et 32 096 de la bibl. des Remontrants à Amsterdam. Il y a

cinquante neuf lettres en français adressées à Thoynard, quatre-vingt lettres en latin à Philippe de Limborch, enfin vingt neuf lettres en anglais adressées à Edouard Clarke. Chacun des groupes de lettres est précédé d'une notice sur le correspondant de Locke. L'édition est faite avec une méthode critique tout à faire sûre.

La lecture de cette correspondance ne contribue pas peu à nous révèler la personnalité de Locke, et elle plongera dans l'étonnement quiconque ne connaît que le philosophe de l'Essai sur l'entendement humain. Les questions philosophiques n'apparaissent nulle part dans ces lettres; Locke ne parle des cartésiens que pour railler leurs hypothèses physiques. En revanche, il s'intéresse fort aux inventions mécaniques nouvelles; il est question de peson à ressort, de montre, de machines à filer, de machine à frapper les matrices d'imprimerie; il demande ou envoie des renseignements sur la cartographie, la tachygraphie, les chiffres d'écriture, les unités de longueur; l'astronomie attire son attention, et il prépare des observations simultanées d'astres en Angleterre et en France. Les procédés industriels, ceux de panification, d'élevage des vers à soie, de tissage le préoccupent. Il demande à Thoynard de lui envoyer des livres de morale, tels que celui de Nicole. Mais le trait dominant de cette correspondance, c'est le soin qu'il met à recueillir les récits de voyages, comme ceux du gassendiste Bernier; il préfère, dit-il, les notes de voyage de Bernier à sa philosophie, et écrit, à ce propos, cette phrase caractéristique. ,,Philosophia enim et disputationibus onusti jamdiu ut mihi videtur laboramus; rerum gestarum apud exteras nationes paulo saltem remotiores ea qua par est fide narratarum, parum aut nihil habemus.“ Enfin nous achèverons de caractériser cette correspondance, en indiquant l'impatience avec laquelle il attend le grand ouvrage d'exégèse biblique et de chronologie, préparé par Thoynard.

Bordeaux. Emile Bréhier.

M.-D. Roland-Gosselin. Les Méthodes de la définition d'après Aristote. (Extrait de la Revue des sciences philosophiques et théologiques, tome VI, 1912.) Kain (Belgique), 1912. 32 pg.

Etude critique, fort intéressante et précise, des trois groupes de textes concernant la théorie de la définition chez Aristote: Topiques, Analytiques Postérieurs, de l'Ame. La conclusion est celle-ci: ,,Aristote, malgré son goût prononcé pour l'étude théorique des méthodes de la science et de l'art, et malgré une étude approfondie et plusieurs fois reprise des moyens qui permettent de définir, Aristote n'est point parvenu à élaborer une méthode ferme de définition“. Cette conclusion est justifiée de la façon suivante. D'abord les procédés indiqués dans les Topiques, permettent bien, de l'aveu même d'Aristote, de réfuter une définition proposée, mais non pas de l'établir: sans doute le livre VII, ch. 3, 153 a b essaye de faire du syllogisme, qu'Aristote venait alors de découvrir, un moyen de preuve de la définition; mais ce procédé reste bien imparfait, puisque comme le montre R.-G., d'après l'interprétation de Kirchmann (cf. An. Post., 92 a b), la mineure implique que la définition est faite. — D'ailleurs dans les Analytiques, Aristote a cessé de

croire que l'on pût démontrer une définition; il commence par dresser une liste d'objections contre cette thèse; mais la réponse qu'il y donne (93 a 1 à b 21) et qui aboutit à la conception d'un „syllogisme logique de l'essence" montre clairement que la définition est supposée antérieurement à ce syllogisme. Les quatre méthodes qu'il indique ensuite pour définir (94 a 20 sq.) sont bien imparfaites; l'auteur montre fort bien qu'elles ne sont pas des aspects d'une méthode unique, mais des procédés tout à fait distincts; or aucun d'eux n'indique de moyens pour acquérir les connaissances indispensables à la définition. — Dans un passage important du traité de l'Ame (402 a 7), Aristote a d'ailleurs reconnu qu'il n'avait encore trouvé aucune méthode de définition; mais il indique cependant chemin faisant (402 b 16) un procédé absolument nouveau: „Lorsque nous pourrons rendre compte de toute les propriétés dérivées ou de la plupart d'entre elles, d'une façon conforme à ce que l'expérience manifeste, c'est qu'alors nous aurons aussi au sujet de l'essence à dire quelque chose de très exact". Ce procédé régressif n'est pas suivant l'auteur, comme l'a cru Rodier, un simple procédé de vérification, mais bien un procédé nouveau, tout à fait étranger au point de vue des analytiques, suivant lesquels „la connaissance des accidents ne peut servir de rien pour connaître l'essence". Cependant, comme le montre la suite du traité, ce n'est pas la méthode à laquelle il s'arrêté.

La véritable source de la difficulté est, suivant l'auteur, dans un des caractères les plus profonds de l'aristotelisme, la discontinuité qu'il y a entre le genre et les espèces, et la nécessité qui en découle de constituer les définitions par voie de synthèse.

Bordeaux. Emile Bréhier.

Auguste Mansion. Introduction à la Physique aristotélicienne (Aristote, traduction et études, collection publiée par l'institut supérieur de philosophie de Louvain). Louvain-Paris, Alcan, 1913. in-8°, 209 pg. 5 frcs.

Cet ouvrage est le deuxième de la collection de travaux que l'Université de Louvain consacre à Aristote. La méthode n'en est pas différente de celle qu'ont suivie les commentateurs antiques et médiévaux du Philosophe, que l'auteur utilise souvent: un effort continuel pour éclaircir ou compléter la pensée d'Aristote dans les deux premiers livres de la Physique par la lecture de ses autres ouvrages. Ces deux livres constituent véritablement, d'après l'auteur, une introduction à la „physique", c'est à dire l'ensemble des affirmations universelles concernant la nature, dont la fin du traité et les traités suivants sur le ciel, les météores, l'âme et les animaux spécifieront le sens. Le premier livre, d'après une démonstration qui paraît tout à fait convaincante, a pour but de démontrer contre les physiciens imprègnés d'éléatisme la possibilité d'un devenir véritable qui atteint non seulement les manières d'être, mais l'être du sujet; et c'est à ce besoin que répond chez Aristote la notion de la matière première, exempte de toute détermination. Le second livre se diviserait en deux parties, les deux premiers chapitres concernant l'objet de la physique, les sept derniers concernant la méthode. Quelle que

soit l'exactitude de cette interprétation, l'étude de M. Mansion contient, même après le beau commentaire d'Hamelin sur le livre II, quelques développements intéressants, notamment sur le sens de l'expression matière sensible (p. 79 sq.), sur l'impossibilité de considérer la nature comme un principe individuel unique, sur le rôle de l'expérience. On tire de l'ensemble du livre une image assez nette de la méthode d'Aristote, finalisme tempéré par la reconnaissance de l'action de la nécessité et du hasard. Cette méthode reste impérissable, quand bien même son champ d'action deviendrait différent, et quand elle laisserait place à côté d'elle à d'autres méthodes tout à fait indépendantes; la lecture attentive et minutieuse de ces vieux maîtres reste donc une tâche utile que des ouvrages, comme ceux-ci, aideront à accomplir.

Bordeaux. Emile Bréhier.

G. Lamarque. Th. Ribot (avec une préface de Pierre Janet). 1 vol. in-12⁰ de la collection: Les grands Philosophes français et étrangers. Paris, Michaud. 222 pg.

Dans ce petit volume, 45 pages sont consacrées à l'étude de l'oeuvre de Ribot, et le reste à des extraits de ses oeuvres, groupés de la façon suivante: l'attitude, la méthode et les résultats. Les oeuvres de M. Ribot ont eu, en France, une influence très grande et très légitime; et une publication de ce genre ne peut-être que favorablement accueillie. L'ordre adopté par l'auteur aurait pu, semble-t-il, être plus historique, et tenir compte de l'idée toujours plus large et plus comprehensive que M. Ribot s'est faite de la psychologie.

Bordeaux. Emile Bréhier.

Georges Dumesnil. La sophistique contemporaine, petit examen de la philosophie de mon temps. (Fascicule 13 de la Bibliothèque de l'Amitié de France.) Paris, Beauchesne, 1912. in-4⁰. 116 pg.

Etudes critiques sur MM. Bergson, Chide, Henri Poincaré, Rauh, Lévy-Bruhl, et sur le modernisme. La sophistique est une espèce de dilettantisme philosophique consistant à jouer avec les idées et à railler la logique. C'est ce trait que l'auteur veut retrouver dans les doctrines des philosophes que nous avons cités. Nous sommes assez embarrassé pour rendre compte des critiques amicales adressées à M. Bergson, parce qu'elles tiennent de la conversation plus que du livre; mais nous nous permettrons de penser qu'il est un peu exagéré de borner les ,,heureux effets" de cette doctrine à être une préparation à une nouvelle vie catholique. L'auteur, qui considère comme une vérité établie un spiritualisme qu'il a défini dans un précédent ouvrage, a peu de tendresse pour les idées logiques de Poincaré et de Milhaud, et pour les idées morales de Rauh et de Lévy-Bruhl; les courtes notes qu'il y consacre sont surtout des exposés; il y fait ressortir les points par où ces idées s'écartent de ce qu'il considère comme la saine philosophie.

Bordeaux. Emile Bréhier.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Adickes, E., Ein neu aufgefundenes Kollegheft nach Kants Vorlesung über physische Geographie. Tübingen, Mohr.

Bloch, W., Der Pragmatismus von James und Schiller. Leipzig, Barth.

Bolzanos Werke, herausgegeben von A. Höfler. Leipzig, Meiner.

Gogarten, F., Fichte als religiöser Denker. Jena, Diederichs.

Hegels handschriftliche Zusätze zu einer Rechtsphilosophie, herausgegeben von G. Lasson. Leipzig, Meiner.

Hocks, E., Das Verhältnis der Erkenntnis zur Unendlichkeit der Welt bei Nietzsche. Leipzig, Barth.

Joël, K., Die philosophische Krise der Gegenwart. Leipzig, Meiner.

Kormann, F., Schopenhauer und Mainländer. Jena, Neuenhahn.

Mayer, O., Fichte über das Volk. Leipzig, Edelmann.

Medicus, F., Fichtes Leben. Leipzig, Meiner.

Ostwald, W., August Comte. Der Mann und sein Werk. Leipzig, Unesma.

Schelling: Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, herausgegeben von O. Braun. Leipzig, Meiner.

Schaffganz, H., Nietzsches Gefühlslehre. Leipzig, Meiner.

Schott, G., H. Höffding als Religionsphilosoph. München, Kaiser.

Sydow, E., Der Gedanke des Ideal-Reichs in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel. Leipzig, Meiner.

Überweg, Fr.: Die Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. 11. Aufl. Herausgegeben von M. Frischeisen-Köhler. Berlin, Mittler.

Ziehen, Th., Der gegenwärtige Stand der Erkenntnistheorie. Wiesbaden, Bergmann.

B. Französische Literatur.

Durkheim, L'année sociologique. Paris, Alcan.

Fauconnet, L'esthétique de Schopenhauer. Paris, Alcan.

Halbwachs, M., La théorie de l'homme moyen. Essai sur Quetelet. Paris. Alcan.

Picavet, F., Essai sur l'histoire générale et comparé des théologie et des philosophes médiévales. Paris, Alcan.

Souriau, P., L'esthétique de la Lumière. Paris, Hacette,

Verroques, L'histoire de la famille. Paris, Giard.
Wilbois, Les nouvelles méthodes d'éducation. Paris, Alcan.

C. Englische Literatur.

Baldwin, J. M., History of Psychology. London, Putnam.
Carus, P., Nietzsche. Chicago, Open Court Publishing.
Croce, B., The Philosophy of G. Vico. New York, Macmillan.
Pick, B., Jesus in the Talmud. Chicago, Open Court Publishing.
Plato: Moral and political ideas. By Adam. Chicago, Open Court Publishing.
Stead, W., Reminiscences of W. T. Stead. New York, Doran.

D. Italienische und spanische Litertaur.

Gentile, G., La riforma della dialettica Hegeliana. Messina, Principato.
Navarro, Histoira de la eticas. Madrid.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 152. H. 2. Bloch, Der Pragmatismus von James und Schiller. Lehmann, R. Richters Religionsphilosophie.

— Bd. 153. H. 1. Schwarz, A. Dorner und der Naturalismus. Engel, A. Lasson als Logiker. Lasson-Biographie.

Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Bd. IX. H. 1. Dessoir, Systematik und Geschichte der Künste. Ziehen, Über den gegenwärtigen Stand der experimentellen Ästhetik. Fischer, Über den Anteil des künstlerischen Instinkts an literarhistorischer Forschung.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. 27. H. 1. Grünholz, Das ontologische Prinzip in Wundts Erkenntnistheorie. Minges, Philosophiegeschichtliche Bemerkungen über Philipp von Grêve. Linsmeyer, Die Brownsche Bewegungstheorie. Hahn, Zum Begriff der Apperzeption in den Lehrbüchern der Psychologie der Gegenwart.

Kant-Studien. Bd. 18. H. 1 u. 2. Messer, Zum 70. Geburtstag H. Siebecks. Katzer, Kants Prinzipien der Bibelauslegung.

— H. 3. Rehmke, Über W. Schuppe. Marck, Platons Erkenntnislehre in ihren Beziehungen zur Kantischen. Braun, Die neue Fichte-Ausgabe von Medicus.

Revue de philosophie. 1914. 2. Duhem, Le temps et le mouvement selon les scolastiques. Florian, De Bacon à Newton. De Contenson, L'innéisme kantien des fondements mathématiques.

— 3. Duhem, Le temps et le mouvement selon les scolastiques. Belmond. Simples remarques sur l'idéologie comparée de Saint Thomas et de Duns Scot. De Contenson, L'innéisme kantien des fondements mathématiques.

Revue de Métaphysique et de Morale. 1914. 1. Carré, Un inédit de Fichte. Léon, Le socialisme de Fichte d'après l'état commercial fermé. De Michelis, Les problèmes de la logique, selon Enriques. Rivaud. Textes inédits de Leibniz publiés par Jagodinsky.

Revue philosophique. 1914. 1. De Roberty, Les nouveaux courants d'idée dans la sociologie contemporaine. Picavet, Commémoration de R. Bacon.

— 2. Kostyleff, Bechterew et la psychologie de demain. Lourié, Un philosoph russe: Soloviov.

Revue Néo-Scolastique. 1914. 81. Legrand, Maine de Biran et Descartes. De Ghellinck, A propos d'un catalogue des oeuvres de Hugues de Saint-Victor. De Wulf, Le mouvement néo-scolastique.

The philosophical Review. Vol. XXIII. 1. Macintosh, Hockings philosophy of religion.

— 2. Proceedings of the thirteenth annual meeting of the American philosophical Association.

Mind. 1914. Nr. 89. Schiller, Aristotle's Refutation of „Aristotelian" Logic. Saunders, A criticism of Mackenzie's philosophy of order. Benn, Aristotle's theory of tragic emotion.

The Monist. Vol. XXIV. 1. Henke, Wang Yang Ming, a chinese idealist. Garbe, Christian elements in Later Krishnaism an in other hinduistic sects.

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. Anno IV. 6. Nardi, La teoria dell' anima e la generazione delle forme secondo Pietro d'Abano. Huit, Il platonismo in Francia nel secolo XIX. Dyroff, Una lettera inedita di Vincenzo Gioberti. Audin, A proposito della dimostrazione tomistica dell' esistenza di Dio.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Bolzano, B., Wissenschaftslehre Bd. I. Hrsg. von Alois Höfler. Leipzig, F. Meiner.

Descartes Meditationes de prima philosophia. Curavit Artur Buchenau. Ebd.

Dietrich, A., Nekyir. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse. 2. Auflage. Leipzig, Teubner.

Eisler, R., Der Zweck, seine Bedeutung für Natur und Geist. Berlin, E. S. Mittler.

Fries, J. Fr., Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung. Leipzig, F. Meiner.

Gronau, K., Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese. Leipzig, Teubner.

Jaeger, W. W., Nemesios von Emesa. Berlin, Weidmannsche Buchh.

Joël, K., Die philosophische Krisis der Gegenwart. Leipzig, F. Meiner.

Keller, J., Die Freimaurerei. Leipzig, Teubner.

Kratzer, A., Die Erkenntnislehre des Aurelius Augustinus. (Diss.) München.

Kraus, G., Bernard Altum als Philosoph. Paderborn, F. Schöningh.

Locke, John, Versuch über den menschlichen Verstand. Bd. I. Übers. von Carl Winckler. Leipzig, F. Meiner.

Mauthner, Fritz, Gespräche im Himmel und andere Ketzereien. München, G. Müller.

Medicus, Fritz, Fichtes Leben. Leipzig, F. Meiner.

Nolte, A., Sprachstatistische Beispiele aus den früheren platonischen Schriften und aus Ariosts Orlando Furioso. Göttingen.

Platons Dialog „Phaidon". Übersetzt und erläutert von O. Apelt. Leipzig, Meiner.

Rosenfeld, J., Die doppelte Wahrheit mit besonderer Rücksicht auf Leibniz und Hume. Bern, Scheitlin.

Schaffganz, H., Nietzsches Gefühlslehre. Leipzig, F. Meiner.

v. Schelling, F. W. J., Briefe über Dogmatismus und Kritizismus. Hrsg. von Otto Braun. Leipzig, Ebd.

Schinz, M., Die Anfänge des französischen Positivismus. Erster Teil: Die Erkenntnislehre. Straßburg, Trübner.

Schröbler, E., Die Entwickelung der Auffassungskategorien beim Schulkinde. Leipzig, W. Engelmann.

v. Sydow, E., Der Gedanke des Ideal-Reichs in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel. Leipzig, F. Meiner.

Thiele, E. A., Seele... Leipzig, O. Hillmann.

Überweg, Fr., Grundriß der Geschichte der Philosophie. III. Teil. Elfte Aufl. vollst. neu bearb. von Max Frischeisen-Köhler. Berlin, E. S. Mittler.

Volkelt, H., Über die Vorstellungen der Tiere. Leipzig, W. Engelmann.

v. Weißembach, A., Quellen zur Geschichte des Mittelalters bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts. Leipzig, K. F. Koehler.

Wielikowski, G. A., Die Neukantianer in der Rechtsphilosophie. München, C. H. Beck.

Zwingmann, H., Der Kaiser in Reich und Christenheit im Jahrhundert nach dem Westfälischen Frieden. 1. Buch. Leipzig, K. F. Koehler.

B. Englische Literatur.

Carus, P., Nietzsche and other exponents of individualism. Chicago, the Open Court Publishing Co.

Hume, David, An enquiry concerning human understandings. Edited by Mc Cormack and Mary Whison Calkins. Leipzig, F. Meiner.

Shafterbury's second characters. Edited by B. Rand. Cambridge. University Press.

Vogt, P. B., From J. St. Mill to W. James. Washington, Catholic University Bulletin.

C. Italienische Literatur.

Bizzarri, R., Studi sull' estetica. Firenze, libr. ed. fiorentina.

Galli, G., Kant e Rosmini. Castello, Casa ed. S. Lapi.

Gemelli, A., L'enigma della vita. 2 Bde. Firenze, ebd.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XX. Band, 4. Heft.

XVIII.

Der Begriff des Unstofflichen bei Aristoteles.

Von

A. Mager O. S. B.

Eine genauere Fassung des Begriffes „Unstofflich" ist deshalb von Bedeutung, weil sich auf ihn der noch wichtigere Begriff des „Geistigen" aufbaut. Während das Wort „Geistig" gemeinhin eine tatsächliche, unmittelbar vorhandene Eigenschaft ausdrückt, weist der zwar umfangreichere, aber inhaltsärmere Ausdruck „Unstofflich" auf eine Seinsweise hin, die bloß dadurch bestimmt ist, daß sie die Art und Weise des Stoffes verneint.

Eines der brennendsten und zugleich interessantesten Probleme der griechischen Philosophie war die Frage nach dem Dasein stoffloser, unkörperlicher, geistiger Wesen. Althergebrachte Überlieferungen, ein durch Sagen entstellter Volksglaube und wohl auch ein unbestimmtes Ahnen in der Menschenbrust ergingen sich in allerlei Anschauungen, die sich immer wieder in der Behauptung einer wirklich vorhandenen Geisterwelt trafen. Indes die zusammenhangslosen, oft genug bis zum Widerspruche verdunkelten Lehren der Volksreligion konnten wahrheitsuchende, systembedürftige Köpfe nicht befriedigen. Bestreben der Philosophen war es, über das Ahnen und Meinen der großen Menge hinaus die Welt des Daseins, den Kosmos in seinen inneren und äußeren Zusammenhängen unter der lichtvollen Leitung der allgemeingültigen, unverrückbaren Grundsätze des menschlichen Denkens begrifflich nachzubilden und aufzurichten. Daß körperlose, rein geistige Wesen in einem Gebiet, in dem die Vernunft Alleinherrscherin war, nicht ohne weiteres Unterkunft fanden, darf nicht

wundernehmen. Denn die Vernunft erkennt nur Dinge und Eigenschaften, die entweder selber stofflich oder mit dem Stoff irgendwie im Zusammenhang stehen und auch dann nur, insofern sie mit dem Stoff in Beziehung sind.

Es ist bekannt, welch überragende Rolle das *νοῦς*-Problem im Altertum von Anaxagoras bis hinab in die letzten Ausläufer der griechischen Philosophie spielte. Wie schwer mußte es sein, diesem stofflosen, geistigen Etwas, an dessen Dasein man im Ernst nicht zweifeln mochte, die folgerichtige Stelle in einem philosophischen System anzuweisen. Wir sehen, wie selbst ein Aristoteles mit der heiklen Frage ringt. Und auch ihm gelang es nicht ganz, wie die Geschichtsschreiber der griechischen Philosophie meinen, eine wissenschaftlich befriedigende Antwort zu geben. In keinem Punkt der aristotelischen Philosophie überwögen die Schatten so sehr das Licht, wie gerade in seiner Lehre vom *νοῦς*. Mag dem wie immer sein, eines ist gewiß: Aristoteles war der Erste unter den Alten, der eine breite gesicherte Grundlage schuf, auf der die *νοῦς*-Vorstellung philosophisch erreichbar und wissenschaftlich bestimmbar wurde. Er vollzog die epochemachende Tat, indem er die Begriffe „Stofflich" und „Unstofflich" im unmittelbaren Anschluß an die Erfahrung aufs schärfste und systematisch gegeneinander abgrenzte.

Der nie alternde, ewig junge Kosmos, der in seiner Gesamtheit unveränderlich, in seinen Teilen beständig wechselt und ändert, das war das große Rätsel, dessen Lösung das griechische Denken beschäftigte. Waren nur einmal die Arten und Gesetze der Bewegung gefunden, dann war auch das Verständnisdunkel, das den Kosmos umhüllte, gelichtet. Was den Philosophen an erster Stelle interessierte, war die Welt der Körper mit ihrem Beharren in der Bewegung und Veränderung und schließlich alles, was zu ihrer Erklärung und Ausdeutung gefordert war.

Alle Bewegungen und Veränderungen, die Erfahrung und Beobachtung im Reich des rohen Stoffes feststellen, weisen jene eigentümliche Gesetzmäßigkeit auf, welche die neuere Physik seit Newton als Trägheitsgesetz bezeichnet. Newton selber faßt diese den Körpern gemeinsame Eigentümlichkeit in die knappe Formel: „Kein Körper kann von selber seinen Bewegungszustand ändern".

Auch die Alten beschäftigten sich aufs eingehendste mit dem Trägheitsvermögen der Körper, wenn auch nicht mit der mathe-

matischen Genauigkeit und Feinheit der neueren Physik, so doch in scharfsinnigster und unanfechtbarer Weise. Im Trägheitsvermögen erblickten sie die Grundeigenschaft, das Wesen aller Körperlichkeit. Auch ihnen galt es als jene Eigenschaft, derzufolge die auf den Körper wirkende Kraft und die dadurch bewirkte Beschleunigung des Körpers derart sind, daß, wenn eines von beiden gleich Null, es auch das andere, und wenn das eine größer als Null, es auch das andere ist [1]). Das Ergebnis ihrer hierher gehörigen Studien brachten sie in zwei, allen Schulen geläufige, beinahe sprichwörtlich gewordene Sätze: „Quidquid movetur, ab alio movetur und quidquid movetur, movet aliud“[2]).

Sehe ich einen Körper in Bewegung, in Veränderung, so weiß ich damit unfehlbar zwei Tatsachen, die die Erfahrung bestätigt: Der Körper wäre nicht in Bewegung, wenn er seine Bewegung 1. nicht anderswoher empfinge, 2. nicht anderswohin weitergäbe. Ein Körper als solcher kann nicht auf sich selber wirken. Die Bewegung, die wir an einem Körper wahrnehmen, entspringt nicht in ihm selber, fließt nicht in ihn selber zurück. Bewegung hat notwendig sowohl eine Ursache als auch eine Wirkung. Ein Stein z. B. wird nur unter zwei Bedingungen warm: 1. daß er anderswoher erwärmt wird und 2. selber wieder anderes erwärmt. Der Körper in Bewegung ist gleichsam nur ein vorübergehender Aufenthaltsort einer durchfließenden Bewegung. Was er an Tätigkeit, an Umwandlung besitzt, empfängt er und, was er empfangen, gibt er weiter. Quidquid movetur, ab alio movetur et movet aliud. Eigen ist dem Körper bloß, daß er niemals besitzlos sein kann, aber sein Besitz ist wesentlich ein fließender.

Wollen wir zum Wesen der Körper und der Körperwelt vordringen, so steht uns kein anderer Weg offen, als den uns ihre Tätigkeit und Bewegung weisen. Nun aber besteht alle Veränderung und alle Bewegung der Körper als solche in jener wesentlichen Übergangsbewegung, von der wir vorhin sprachen. Mit Recht nennt man die Unselbständigkeit, Unbeholfenheit und Antriebslosigkeit, die

---

[1]) Vgl. Thiéry, Cours de Physique expérimentale I. n. 110. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1905.

[2]) Wie wichtig auch der zweite Grundsatz ist, geht daraus hervor, daß Aristoteles unter Berufung auf ihn das Dasein des inneren Sinnes der Einbildungskraft beweist: *Ἀλλ' ἐπειδή ἐστι κινηθέντος τουδὶ κινεῖσθαι ἕτερον* (scl. *φαντασία*) *ὑπὸ τούτου.* De anima III. 3.

die Körper hindern, aus eigenem Vermögen tätig zu sein, ihre Tätigkeit für sich selber fruchtbar zu machen und sie in ihrem ruhigen Besitz zu behalten, Trägheitsvermögen der Körper. Ändert an einem Körper die Bewegung, die oft — zumal wenn es sich um die natureigene Tätigkeit, z. B. des Schwerseins, der Raumausfüllung der Körper handelt — als Ruhe erscheint, so rührt das nicht aus seinem selbsteigenen Antrieb her, sondern quillt aus fremder Quelle und die Wirkung der veränderten Bewegung kann er nicht in sich selber, sondern nur in einem fremden Körper hervorbringen. Ein Körper in Bewegung kann also nicht Ursprung, das „Woher der Bewegung", das ὅθεν ἡ κίνησις, Wirkursache, noch auch Wirkung oder Endursache seiner Bewegung sein. Ein Körper in Bewegung schließt demnach in seine Wesensbestimmung notwendig zwei fremde Begriffe bzw. drei, wie wir gleich sehen werden, mit ein: ein Etwas, von dem er seine Bewegung erhält, einen fremden Beweger; und ein Etwas, auf das er seine Bewegung überträgt, ein fremdes Bewegtes. Da eine Übergangsbewegung vom Beweger auf das Bewegte nur statthaben kann, wenn ein mehr oder weniger gleichartiger Anschluß zwischen beiden besteht, so bedarf es bei der die Gleichheit überwiegenden Verschiedenheit der Einzelkörper eines Mitteldinges, das mit dem Beweger sowohl als mit dem Bewegten eine gemeinsame Seite hat und ständig zwischen beide eingeschoben ist. Es ist das bei den Alten vielverhandelte Medium oder besser Mittelsbeweger und -bewegtes, die sog. Mittelsursache. Das Medium steht in vollem Sinn des Wortes in der Mitte zwischen Beweger und Bewegtem. Seine Natur ist es, nach beiden Seiten hin zu vermitteln und so eine ununterbrochene Leitung herzustellen. Erwärmt z. B. die glühende Kohle den Stein, dann leitet die Wärme nicht ohne weiteres von der Kohle zum Stein über. Ungleichartigkeit und raum-zeitliche Entfernung zwischen beiden Körpern sind zu groß, als daß sie eine unterbrochene Leitung bilden könnten. Der Feuchtigkeitsgehalt der Luft stellt im Sinne der Alten das Kontinuum her. Und selbst wenn beide bis zur Berührung nahe gerückt sind, so bleibt es doch die Feuchtigkeit der Luft, die die Berührung vermittelt. Zwei Körper berühren sich, sagt Aristoteles[3]), wenn sie trotz ihres Getrenntseins die Grenze gemeinsam haben. Die Grenzen aber des Festen bildet nach der alten Physik das Feuchte

---

[3]) De Gen. et Cor. I, 6.

und die Grenzen des Feuchten das Luftige oder Gasförmige und die des Luftförmigen das Feurige[1]). Wir erwähnen die Mittelsursächlichkeit in den Bewegungsvorgängen eigens, weil sie einerseits das in Frage stehende Trägheitsvermögen in einem verschärften Licht erscheinen läßt und weil sie anderseits in das Verständnis der Tierseele in der aristotelischen Psychologie ausschlaggebend eingreift.

Wo immer in meiner Erfahrung ein in Veränderung und Bewegung begriffenes Etwas gegeben ist, und die Bewegung nach der Gesetzmäßigkeit des Trägheitsvermögens sich abspielt, da ist mein Schluß unfehlbar: jenes Ding in Bewegung ist ein Körper, Stofflichkeit mit all ihren Folgen macht sein Wesen aus. Das Trägheitsgesetz der Bewegung in seinem ganzen Umfang mit dem untrüglichen Hinweis auf die wesenhafte Stofflichkeit aller davon betroffenen Gegenstände erfreute sich im griechischen Altertum einer uneingeschränkten Allgemeinheit und nie angezweifelten Selbstverständlichkeit. Das war eine Lehre, die nicht einem Einzeldenker oder einer Einzelschule zu eigen gehörte, sondern als Gemeingut aller Philosophenschulen Griechenlands galt. Ja man war von der unmittelbaren Einsicht, Allgemeingültigkeit und Ausschließlichkeit des Gesetzes so sehr überzeugt, daß man, wenn es galt, die an lebenden Körpern wahrgenommene Sonderart von Bewegung und Tätigkeit zu erklären, lieber zu den gezwungensten Auslegungen und künstlichsten Ausflüchten griff, als daß man eine Ausnahme vom Trägheitsgesetz für angängig gehalten hätte. Darüber war kein Zweifel, daß die sog. Lebenserscheinungen nichts weiteres sind, als in Beschaffenheit und Stärke höchstgesteigerte Bewegungen und Tätigkeiten. Wie die neuere Physik, so kannte auch die alte Naturphilosophie die Tatsache, daß die Schnelligkeit einer Bewegung in geradem Verhältnis zur wirkenden Kraft und in umgekehrtem zur Größe der Stoffmasse steht. Die Lebensäußerungen sind, wie die Erfahrung lehrt, Bewegungen und Änderungen an Körpern. Ein Körper in Bewegung aber hat einen sachlich von sich verschiedenen Ursprung seiner Bewegung. Den Ursprung der Lebenserscheinungen fand man allgemein in dem, was der Sprachgebrauch als Seele bezeichnete. Es war eine unleugbare Folgerichtigkeit vom Standpunkt der Voraristoteliker aus, wenn sie die Seele aus einem allerfeinsten

[1]) Es gehört zum Wesen eines Körpers, nach allen Seiten hin in Berührung zu stehen, daher die wörtliche Bedeutung des Ausdruckes „Kontingenz“.

Stoff bestehen ließen. Denn nach ihnen ist weder etwas in Bewegung, noch bewegt ein Beweger, ohne von anderswoher bewegt zu sein. Dazu kommt, daß die Bewegung bei gleichbleibender Kraft um so wirksamer auftritt, je weniger dicht die Stoffmasse ist. Die Seele als der Ursprung so hoch gesteigerter Bewegungen und Tätigkeiten, wie es die Lebenserscheinungen sind, konnte demnach nur ein Körper von allerfeinstem Stoffe sein. Aristoteles erwähnt ausdrücklich dieses an sich fehlerlose Schlußverfahren seiner Vorgänger betr. der Natur der Seele im I. Buche seiner Seelenlehre[5]). Für die Voraristoteliker war die Seele nichts anderes als ein, wenn auch noch so feiner Körper, auflösbar in seine urstofflichen Bestandteile. So lautete das Ergebnis einer Forschungsweise, die es vorzog, eher der Wirklichkeit Gewalt anzutun, als sich von einem Grundsatz etwas zu vergeben, den man als die sicherste Errungenschaft des wissenschaftlichen Denkens hütete. Man geriet dabei erklärlicherweise in eine Sackgasse hinein, in der es kein Vorwärts mehr gab. Aristoteles schaffte Wandel und ward damit zum Begründer der wissenschaftlichen Seelenlehre. Und gerade hierin liegt das unbestreitbare Eigenverdienst des Stagiriten, das er sich um die Philosophie aller Zeiten erwarb. Er leistete Großes in der philosophischen Begründung der alten Physik. Allein darin konnte er an ausgedehnte und zum Teil gediegene Vorarbeiten früherer Denker und Schulen anknüpfen. In der Psychologie hingegen fand er ein völlig braches Feld vor. Voll Wertschätzungen übrigens wie immer für jegliche Leistung seiner Vorgänger weist er an verschiedenen Stellen seiner Schriften mit aufrichtiger Sachlichkeit auf die Tatsache hin, daß er zuerst von allen die Lebensvorgänge einer eingehenden wissenschaftlichen Betrachtung unterzog[6]).

Gewiß auch Aristoteles sieht in dem Trägheitsgesetz den erschöpfenden Ausdruck für das innerste Wesen des Stofflichen, des Körperseins. Indes er bleibt sich bewußt, daß das Trägheitsvermögen keinen, vor aller Erfahrung feststehenden Tatbestand, sondern eine bloße Herleitung aus der Wahrnehmung und Beobachtung der mannigfaltigsten Bewegungsäußerungen in der Körperwelt darstellt. Diese weise Mäßigung bewahrte ihn vor dem verhängnisvollen Fehler, eine

[5]) *Οἰηθέντες δὲ* (nämlich die Voraristoteliker) *τὸ μὴ κινούμενον αὐτὸ μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖν ἕτερον, τῶν κινουμένων τι τὴν ψυχὴν ὑπέλαβον εἶναι* .... De an. I. 2.

[6]) z. B. De Gen. et Cor. I, 2.

ihrer Natur nach eingeschränkte Ausschließlichkeit über die Grenzen ihrer eigentlichen Geltung hinaus auszudehnen. Ohne Zweifel, wo immer Erfahrung und Beobachtung ein räumlich-zeitliches Getrenntsein des bewegten Körpers von der Ursache und Wirkung seiner Bewegung antreffen, da mußte der Träger der beobachteten Bewegung ein in seine Urbestandteile auflösbarer Körper sein, ein Etwas, dessen Natur Stofflichkeit, Trägheit ist. Stellen aber dieselbe Erfahrung und dieselbe Beobachtung an bestimmten Körpern Bewegungen fest, deren Ursache oder Wirkung oder beide zusammen von ihnen nicht räumlich-zeitlich, sondern nur begrifflich getrennt sind, also sachlich in eins mit ihnen fallen, dann kann der Träger der Bewegung nicht bloß Körper, sondern muß überdies ein in gewisser Beziehung unkörperliches Etwas in sich tragen, unkörperlich in dem Grad, als seine dem Trägheitsgesetz zuwiderlaufende Bewegung schließen läßt. Reine Stofflichkeit erschöpft hier nicht mehr das Wesen der Körper. Die Stofflichkeit paart sich mit Unstofflichkeit. Unstoffliches ist an sich einfach, nicht zerlegbar in Bestandteile; es löst sich höchstens insofern auf, als sich das Stoffliche auflöst, von dem das Unstoffliche in seinem Dasein bedngt ist. Und solche Körper, in denen sich Stofflichkeit mit Unstofflichkeit verbindet, gibt es erfahrungsgemäß. Es sind die lebenden Körper, deren Bewegungen und Tätigkeiten als Lebensäußerungen sich dadurch kennzeichnen, daß sie das Trägheitsgesetz teilweise, aber jedesmal unter einem bestimmten Gesichtspunkt verneinen. Nicht Stofflichkeit in vollem Umfang, sondern Stofflichkeit in einem höheren oder niederen Grad eigener Verneinung macht die Natur der lebenden Körper aus. Aus dem Gesagten ahnen wir bereits die Richtung des Weges, auf dem Aristoteles den Begriff des Unstofflichen gewinnt. Bewegungen, die das Trägheitsgesetz ohne Enischränkung bejahen, bezeugen unzweideutig die wesenhafte Stofflichkeit ihrer Träger. Bewegungen hingegen, die jenes Gesetz teilweise verneinen, sagen unfehlbar von ihren Trägern eine teilweise Unstofflichkeit aus. Da alle unsere Kenntnisse irgendwie auf Erfahrung zurückführbar sind, unsere Erfahrung aber irgendwie stofflich ist, kann uns nie eine Bewegung, die das Trägheitsgesetz vollständig und allseitig verneint, unmittelbar gegeben sein.

Der Begriff des Unstofflichen ist der Markstein, durch den Aristoteles Physik und Psychologie voneinander schied. Es möchte demnach scheinen, als bestimmten wir den Begriff des Unstofflichen bei Aristo-

teles, indem wir die Grenzen seiner Psychologie absteckten. Indes wollen wir der Frage auf den Grund gehen, dann müssen wir in Erinnerung behalten, daß für unser Erkennen das Unstoffliche ohne das Stoffliche nie vorkommt. Wir müssen mit Aristoteles begrifflich trennen, was sachlich ineinander fließt. Unser Vorhaben zielt demnach darauf ab, ohne alle Voraussetzung einer Scheidung der Naturphilosophie in Physik und Psychologie wissenschaftlich genau in unserer Erfahrung die Grenzlinie zu ziehen, die das Unstoffliche vom Stofflichen scheidet. An der Hand der aristotelischen Methode schreiten wir vom Bekannteren zu Unbekannterem, in unserem Fall vom Stofflichen zum Unstofflichen fort. Denn bekannter ist uns das Stoffliche, das uns unmittelbar vor Augen liegt, weniger bekannt das Unstoffliche, als die gegensätzliche Verneinung des Stofflichen. Ehe wir verneinen, muß das gegeben sein, was wir verneinen. Unser Ausgangspunkt muß die Physik, das Gebiet der reinen Körperlichkeit sein.

Gibt es nun — dahin müssen wir mit Aristoteles unsere Frage fassen — unter den rein physischen Bewegungen eine, die zwar an sich genommen das Trägheitsgesetz ausnahmslos verwirklicht, die aber zur Wirkursache einen Beweger hat, der in seiner Bewegung dem Trägheitsgesetz widerspricht? Lassen sich in unserer Erfahrung keine Bewegungen und Tätigkeiten auffinden, deren Träger zwar nach rein stofflicher Art bewegt werden, d. h. die raum-zeitlich von ihren Ursachen und ihren Wirkungen getrennt sind, deren Ursache aber nur bewegt und nicht selber wieder von einem anderen Körper bewegt wird, dann wäre der wissenschaftliche Nachweis für das Dasein von irgend etwas Unstofflichem ausgeschlossen. Die Ursache nun der Bewegung, von der wir sprechen, darf in ihrer eigenen Bewegung nicht bloß zufällig das Trägheitsgesetz verneinen, sondern die physische Bewegung, deren Ursache sie ist, muß unbedingt und notwendig derart sein, daß sie wesentlich eine das Trägheitsgesetz verneinende Ursache heischt. Diese eigentümlich charakterisierte Bewegung fand Aristoteles verwirklicht in der letzten und dritten Art der von ihm angenommenen physischen Bewegungen. Es ist das Wachstum oder die Bewegung der Größe und Ausdehnung nach. In der Tat, im Wachstum tritt uns eine Bewegung entgegen, die sich durch eine offenkundige Doppelseitigkeit auszeichnet.

Das Wachstum vollzieht sich, wie uns die tägliche Erfahrung überzeugt, durch Aufnahme fremden Stoffes in den Bestand des

Wachsenden. Betrachten wir nur die Umwandlung, die der fremde Stoff durchmacht bei der endgültigen Einverleibung in den Eigenbestand des im Wachsen begriffenen Körpers, so haben wir es mit einer rein physischen Bewegung zu tun. Die Ursache, welche die Verarbeitung und Einverleibung der Nahrung bewirkt, ruht nicht im Nahrungsstoff selber. Denn Nährstoffe können in reichster und bester Auswahl vorhanden sein, ohne daß eine Zersetzung oder Aufnahme in das Wachsende erfolgt. Nicht bloß die Ursache, sondern auch die Endwirkung der Nahrungsaufnahme unterscheidet sich sachlich vom Nahrungsstoff. Endzweck des Nahrungsstoffes ist, den materiellen Bestand des Wachsenden zu erhalten oder zu vergrößern. Ursache und Endzweck der Nahrungsumwandlung liegen außerhalb der Nahrung, sie fallen mit dem Wachsenden zusammen. Von der Nahrung also gilt in vollem Umfang: Quidquid movetur, ab alio movetur et movet aliud. Die Nahrungsaufnahme als solche vollzieht sich in rein stofflicher, trägheitsgesetzmäßiger Bewegung. Die Sachlage verändert sich, sobald wir unseren Blick nicht mehr auf die Bewegung des Nahrungsstoffes, sondern auf die Bewegung, die Endzweck der Nahrungsaufnahme ist, richten, auf das Wachstum des Wachsenden. Das Eigentümliche an dieser Bewegung und Veränderung springt jedem in die Augen. Beweger und Bewegtes sind ein und dasselbe. Ursache und Träger des Wachstums liegen nicht auseinander, sondern gehen ineinander auf. Nur die Endwirkung der vom Wachsenden verursachten Bewegung, die Nahrungsaufnahme spielt sich an einem fremden Körper, am Nährstoff ab. Somit erfährt hier das Trägheitsgesetz eine teilweise Verneinung. Wir müssen nämlich, um das Wachstum begrifflich zu fassen, es dahin abändern: Quod movetur, non ab alio movetur, sed solum movet aliud.

Aristoteles hält beide Gesichtspunkte, unter denen wir das Wachstum betrachten können, sorgfältig auseinander. Das Wachstum vom ersten Gesichtspunkt aus behandelt er im I. Buch seiner Schrift „Vom Entstehen und Vergehen". Der andere Gesichtspunkt findet eingehende Würdigung in seiner Seelenlehre dort, wo er von der *πρώτη ψυχή* spricht[7]). Klarer und schärfer hätte Aristoteles die materielle Zusammengehörigkeit einerseits und die formelle Verschiedenheit anderseits der beiden Gebiete der Naturphilosophie,

---

[7]) De anima II, 4.

Physik und Psychologie, nicht bestimmen können. Das war ein Meistergriff.

Wir wollen uns darauf beschränken, auf den ersten Gesichtspunkt der quantitativen Bewegung etwas näher einzugehen. Denn so erreichen wir am besten den Zweck, den wir unserer Arbeit gesteckt.

Nachdem Aristoteles die Veränderung der Größe und Ausdehnung nach bzw. die Ernährung und das Wachstum[8]) von allen anderen ähnlichen Vorgängen geschieden, gibt er die dem Wachstum eigentümlichen Merkmale an: 1. Das, was wächst, vergrößert verhältnismäßig alle seine Teile. 2. Das Wachsende wächst durch Aufnahme fremden Stoffes. 3. Das Wachsende ändert im Wachsen nicht seine einheitliche Natur, sondern nur seine Größe und Ausdehnung[9]).

Ein Ding oder einen Vorgang haben wir nur dann verstanden, wenn wir seine Wesensbestandteile, seine Wirk- und Endursache kennen. Der innere Wesensbestand des Nahrungsstoffes kann uns hier nicht interessieren. Er setzt sich wie alle anderen Körper aus Materie und Form zusammen, d. h. wir finden in seinem Bestand ein Etwas vor, wodurch er anderen Körpern gleicht und ein Etwas, wodurch er sich von anderen Körpern unterscheidet. Wir haben bereits hervorgehoben, daß uns an der Nahrungsaufnahme die Wirk- und Endursache hauptsächlich beschäftigen müssen. Diese beiden Ursachen sind, nur begrifflich unterscheidbar, sachlich eins mit dem Wachsenden. Das bedarf einer weiteren Klärung. Die Fragestellung nämlich, obwohl von Grund aus physisch gerichtet, verschiebt sich von selber ins Psychologische hinüber. Wir müssen uns fragen: Wie muß das beschaffen sein, was durch die Nahrungsaufnahme wächst, und zwar wächst unter Erfüllung der drei oben aufgeführten Bedingungen. Letzten Endes hat ja die Nahrungsumwandlung nur Sinn im Hinblick auf den Zuwachs des Wachsenden.

Worin besteht nun das Wachstum, näherhin der Vorgang, die Tätigkeit des Wachsens? Wir sehen einen Körper, von dem eine Bewegung ausgeht und weil sie von einem Körper ausgeht, muß sie sich auf einen anderen Körper übertragen. Aus dem gleichen Grunde

---

[8]) Aristoteles unterscheidet drei Äußerungsarten des pflanzlichen Lebens: Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung. Für unsere Arbeit ist die Unterscheidung insofern belanglos, als es uns hier nur auf das allen drei gemeinsame Merkmal ankommt.

[9]) De Gen. et Cor. I, 5.

muß auch dieser Körper wiederum die Bewegung, wie er sie empfangen, weitergeben, und zwar nach dem Trägheitsgesetz an einen dritten Körper. Das Eigentümliche der Bewegung des Wachstums liegt nun gerade darin, daß die Weitergabe der Bewegung vom zweiten Körper zwar an einen anderen Körper erfolgt, aber nicht an einen dritten, sondern an den ersten Körper, von dem sie ausging. Der zweite Körper wird so zum bloß werkzeuglichen Mittel des ersten Körpers. Vom Wachsenden geht eine Bewegung auf den Nahrungsstoff über, um ihn zu bearbeiten. Von hier ab setzt sich die Bewegung nicht gradlinig fort, sondern biegt um zurück zum Wachsenden. Die Nahrung wird zum bloßen Mittelding, durch welches das Wachsende auf sich selber wirkt. Die Nahrung ist das, wodurch das Wachsende wächst. Einen Vorgang, wie der eben geschilderte bezeichnen wir in der Tat als Wachstum. Und einen Körper, dessen Natur es ist, sich zu ernähren, zu wachsen, nennen wir Pflanze. Pflanzesein und Nahrungaufnehmen besagen dasselbe. Daß die Pflanze und das Pflanzliche nicht wachsen, nicht sich ernähren können, ohne fremden Stoff sich anzubilden, beweist mit unmittelbarer Einsicht ihre Körperlichkeit. Geschieht aber die Mitteilung der Bewegung von der Pflanze an den fremden Stoff in der Weise, daß die Nahrung die empfangene Bewegung zwar weitergeben muß, aber nicht an einen dritten Körper, sondern zurück an die Pflanze selber, dann ist ebenso unfehlbar dargetan, daß in der Stofflichkeit der Pflanze auch etwas Unstoffliches sich birgt. Die Pflanze selber ist Ausgangs- und Endpunkt des Wachsens. Ihre Tätigkeit strömt in sie selber zurück. Die Scholastik prägte dafür den treffenden Ausdruck „actio immanens". Aristoteles nennt ein einheitliches Wesen, das Ursache und Wirkung seiner Tätigkeit in sich trägt, *ἔμψυχον*, Seeleninhaber. Die stoffliche Seite des Beseelten erhält den Namen Körper, die unstoffliche den Namen Seele.

Das pflanzliche Leben besteht also nach Aristoteles in einem Bewegungsvorgang, wo Beweger und Bewegtes nicht raum-zeitlich auseinanderstehen, sondern der Beweger in eins mit dem Bewegten fällt[10]). Es stellt sich in geraden Gegensatz zur rein physischen Bewegung, wo Beweger und Bewegtes sachlich auseinanderliegen. Das Unstoffliche im wachsenden Körper offenbart sich in der Notwendig-

---

[10]) *Ἀλλὰ τὸ ἀλλοιοῦν καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως ἐν τῷ αὐξανομένῳ καὶ τῷ ἀλλοιουμένῳ . . . . τὸ ἐνὸν αὐξητικόν.* De Gen. et Cor. I. 5.

keit, mit der er die Bewegung, die er mitteilt, zurückempfängt. Der Pflanzenkörper nimmt an der Trägheit nur insofern teil, als er gezwungen ist, sein Eigentum auf einen anderen zu übertragen, überwindet aber die Trägheit insofern gerade die Weitergabe es notwendig in seinen dauernden und endgültigen Besitz zurückbringt.

Aristoteles weiß uns das Unstoffliche im Wachsenden, in der Pflanze noch anschaulicher darzustellen.

Die Pflanze, ein Körper unter Körpern, teilt mit diesen die Gleichheit der Wesenszusammensetzung aus Stoff und Form. Es ist klar, daß die Unfähigkeit oder Fähigkeit eines Körpers, seine Bewegung für sich zu behalten, aufs engste zusammenhängt mit der Wechselbeziehung seiner beiden Wesensbestandteile. Form ist Tätigkeit, Stoff ist Trägheit. Wenn auch jeder Körper eine bestimmte Daseinsform haben muß, als reiner Körper verhält er sich gleichgültig gegen die verschiedenen Daseinsweisen. Die Formen wechseln, ändern und fließen, und doch bleibt der Stoff immer derselbe[11]). Bei der Pflanze trifft gerade das Gegenteil zu. Erfahrung und Beobachtung lasse keinen Zweifel darüber, daß die Form der Pflanze, das Verhältnis ihrer Teile untereinander, immer gleich bleibt.

Und doch findet, solange die Pflanze im vollen Sinn Pflanze ist, ein beständiger Stoffwechsel statt. Die Pflanzenform bildet sich immer neuen Stoff und — solange sie sich nicht bloß nährt, sondern wächst — auch mehr Stoff an. Eine Form aber, so folgert Aristoteles, die sich Stoffes bemächtigt, den sie vorher nicht besaß, war in bezug auf den aufzunehmenden Stoff stofflos oder unstofflich. In der eigentümlichen Fähigkeit der Pflanzenform, sich immer neuen und mehr Stoff anzubilden, offenbart sich die unstoffliche oder immanente Wirkursächlichkeit, von der wir oben sprachen. Stoffaufnehmen und Pflanzesein sind vertauschbare Begriffe. Die Tätigkeit der Pflanze geht restlos in der Aufnahme und im Auswechsel von Stoff auf, dessen Form sie vor der Aufnahme nicht war, es aber nach der Aufnahme ist. Alle Körper, die nahrungsaufnehmend tätig sind, verfügen über

---

[11]) Es ist die Lehre der Alten von der Umwandlung der Elemente ineinander, des Feuerförmigen in Luftförmiges, des Luftförmigen ins Feuchte, des Feuchten ins Feste usw. Die mehr theoretische Ansicht der alten Naturlehre haben die moderne Physik und Chemie experimentell nachgewiesen. Die Stoffe können von einem Aggregatzustand in den anderen übergeführt werden. Erst vor kurzem gelang es, sogar den Kohlenstoff flüssig zu machen.

eine unstoffliche Wirkursächlichkeit. Besässe die Pflanzenform, trägen Körpern gleich, von Anfang an einen ihre gesamte Bildungskraft erschöpfenden Stoff, dann könnte sie sich nicht stoffaufnehmend betätigen. Ergössen sich die Pflanzenform, ihre Tätigkeit und Bewegung in die Weite und Breite des ununterbrochenen, ausgedehnten Stoffes, wie könnte sie, Stoff zusammenraffend. ihn in sich aufnehmen, da gerade umgekehrt sie vom Stoff aufgesogen wird?

Wir müssen hier einen Einwurf erwähnen, der im Altertum einer gewissen Zugkraft nicht entbehrte. Man sagte, auch das Feuer nimmt immer neuen Brennstoff auf und doch schreibt man ihm kein Wachstum und keine Ernährung im eigentlichen Sinne zu. Indes ein wenig Überlegung drängt bald zur Überzeugung, daß das Feuer sich der Form und der Ausdehnung des Brennstoffes anpaßt und nicht umgekehrt. Zwei weitere Gründe führt Aristoteles in seiner Seelenlehre an. Die Grenze jedoch, die wir unserer Arbeit gezogen, erlaubt es nicht, näher darauf einzugehen. Wir deuten bloß an. Die Pflanze wächst nicht bloß, sondern nimmt auch ab und letzteres selbst, wenn noch Nahrung in Fülle vorhanden ist. Das Feuer hingegen brennt, solange der Brennstoff reicht. Ferner ist die Pflanze selber bestimmendes Prinzip ihres Wachstums und ihrer Ausdehnung. Nicht so beim Feuer. Ebenso betätigt und bewegt sich die Pflanze verhältnismäßig nach allen Seiten hin, nach unten und nach oben, nach rechts und nach links. Das Feuer aber folgt nur der einen Richtung des Brennstoffes[12]). Das Wachstum des Feuers vollzieht sich nach dem Trägheitsgesetz, während das Wachstum der Pflanze diesem Gesetz widerspricht.

Stofflichkeit ist der eigentliche Grund, warum Körper nicht auf sich selber wirken können. Die Teilbarkeit und ununterbrochene Ausdehnung des Stoffes breiten seine Tätigkeit so weit aus, als seine Ausdehnung reicht. Wenn auch in der aristotelischen Anschauung das Weltall begrenzt ist, die Ausdehnung läuft ununterbrochen fort, biegt um und bildet ein geschlossenes System. So ist der ununterbrochene Fortlauf der Übergangsbewegung in der Natur, wenn auch durch die verschiedenen Grade von Dichte der einzelnen Körper bald beschleunigt, bald verlangsamt, ausnahmslos gesichert. Lassen sich

---

[12]) De anima I, 6. Vgl. zu diesen Ausführungen das ausgezeichnete Werk: Thiéry, Psychologie naturelle. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1900.

Körper nachweisen, deren Bewegungen nicht wieder andere Körper bewegen, sondern in sich selber zurückströmen, dann wirkt in ihren Formen eine Kraft, die unausgedehnt, teillos, also unstofflich ist. Gewiß, die Pflanzenform hat ohne Stoff keinen Bestand, aber sie ist weder an individuell bestimmte Stoffe, noch an eine hic et nunc abgegrenzte Stoffmenge gebunden. Daraus wird unmittelbar einsichtig, daß ihr Wesen, ihre Natur im Stoffwechseln und Stoffaufnehmen besteht.

Fassen wir mit Aristoteles unsere Ausführungen kurz zusammen, so gelangen wir zu folgendem Tatbestand: Auf der einen Seite haben wir in der Pflanze eine Form, die in gewisser Beziehung, nämlich auf Grund ihrer Wirkursächlichkeit, stofflos ist, auf der anderen Seite in der Nahrung einen Stoff, in dem sich die Anlage zu einer stofflosen Form ausbildet. Vereinigen sich nun das der Wirklichkeit nach Unstoffliche und das der Anlage nach Unstoffliche miteinander, so muß aus der Verbindung beider eine vermehrte Unstofflichkeit hervorgehen[13]). Solange die Pflanze wächst, erstarkt auch ihre unstoffliche Wirkursächlichkeit. Mit der Klarlegung des Vorganges in der sog. quantitativen Bewegung zog Aristoteles dem Stofflichen seine Schranken und eröffnete ein ganz neues Reich, die Welt des Unstofflichen. Er wies wissenschaftlich nach, daß im Kosmos neben und in Verbindung mit dem Stofflichen auch Unstoffliches vorhanden ist. Er ward zum Schöpfer des erfahrungsmäßigen und daher folgerichtigen Begriffes „Unstofflich". Der Kosmos zerfällt nach ihm in zwei Teile: in die Welt der leblosen und in die Welt der lebenden Körper. Beiden Welten eignet gemeinsam, daß sie Träger von Durch- und Übergangsbewegungen sind. Ausgangspunkt für die philosophische Betrachtung der Bewegung kann immer nur ein Körper, und zwar ein Körper in Bewegung sein. Erfahrung und Beobachtung und die daran anschließende begriffliche Fassung führen zur unbestreitbaren Tatsache, daß die Bewegung im Körper eine Ursache und eine Endwirkung hat. Damit der Träger der Ursächlichkeit im Körper die Bewegung hervorbringt, bedarf es einer Überleitung, welche die Verschiedenheit zwischen Ursache der Bewegung und dem in Bewegung zu versetzenden Körper aus-

---

13) Das ist der Sinn der schwerverständlichen Stelle: *Τοῦτο δὲ τὸ εἶδος ἄνευ ὕλης, οἷον αὐλὸς δύναμίς τις, ἐν ὕλῃ ἐστίν. Ἐὰν δέ τις προσίῃ ὕλη, οὖσα δυνάμει αὐλός, ἔχουσα καὶ τὸ ποσὸν δυνάμει, οὗτοι* (wohl *αὗται* oder *οὕτως*) *ἔσονται μείζους αὐλοί.* De Gen. et Cor. I. 5.

gleicht. Es bedarf der sog. Mittelsursächlichkeit. Ein Körper, dessen Bewegung in allen Fällen und notwendig eine von ihm verschiedene Haupt- und Mittelsursächlichkeit voraussetzt und ihre Wirkung in einem fremden Etwas hervorbringt, zählt in der Tat zu den trägen Körpern. Er ist ausgedehnt, auflösbar in Urstoffe, die nach der Auflösung neue und andersgeartete Verbindungen eingehen können. Gibt es aber Körper, von deren Bewegung die Ursprungs- oder Mittels- oder Endursächlichkeit im Körper selber liegt, so hören sie eben in dem Gerade auf, träg-stofflich zu sein, als eine der drei Ursächlichkeiten ihnen innewohnt, mit ihnen in eins fällt. Trägheit und das sie verneinende Gegenteil prägen den beiden Welten die unterscheidenden Merkmale auf.

Nur bei Bewegungen, die ausschließlich das Trägheitsgesetz befolgen, sind uns die vier begrifflichen Bestandteile der Bewegung: Träger, Haupt-, Mittels- und Endursache der Bewegung unmittelbar und anschaulich in der Erfahrung gegeben. Daß die Übergangsbewegung so und nicht anders geartet ist, davon habe ich oder kann ich anschauliche Einsicht und Gewißheit haben. Die Gewißheit der unstofflichen, immanenten Bewegung hängt von der Verneinung des räumlich-zeitlichen Getrenntseins einer der drei Ursachen ab. Was also Aristoteles veranlaßt, das Unstoffliche der Wirkursächlichkeit im Wachstum zu behaupten, ist nicht die Tatsache, daß die Wirkursache neben dem wachsenden Körper unterscheidbar in der Erfahrung gegeben ist. Gerade ihr nicht unterscheidbares Gegebensein in der Erfahrung, trotz des Vorhandenseins ihrer Wirkung, beweist ihre Unausgedehntheit, ihre Unkörperlichkeit und daher ihre Unstofflichkeit. Nicht ein Neben- oder Hintereinander, sondern ein Ineinander von Beweger und Bewegtem offenbart sich in der unstofflichen Bewegung. Vergessen wir aber nicht, daß das Vorhandensein des Unstofflichen ebenso zwingend bewiesen ist wie das Dasein des Stofflichen.

Wie es in der Welt der leblosen Körper drei Grade von abnehmender Stofflichkeit gibt, je nachdem die Endursache (örtliche Bewegung) oder die Mittelsursache (Beschaffenheitsbewegung) oder die Hauptursache (quantitative Bewegung) die Trägheit des Körpers in der Bewegung betont. Demnach kann es für unsere Erkenntnis ebenfalls nur drei Arten zunehmender Unstofflichkeit, drei Seelenarten geben, je nachdem sich die Unstofflichkeit in der Haupt-, Mittels- oder Endursächlichkeit kundgibt. Aristotelisch geht alle Erkenntnis von der

Erfahrung aus, die sich mit dem Inbegriff aller Bewegung deckt. Bewegung aber schließt in allen Fällen die oben aufgeführten vier — sei es sachlich oder nur begrifflich unterscheidbaren — Bestandteile ein. Unsere ganze Naturerkenntnis wird sich daher innerhalb des Rahmens der Affirmation und Negation des räumlichen Getrenntseins einer der drei Ursächlichkeiten der Bewegung vom bewegten Körper einzuschränken haben.

Die Frage nach der Unsterblichkeit der Menschenseele bzw. die begrifflich-wissenschaftliche Fassung des νοῦς deckt sich mit der Frage, ob sich in unserer Erfahrung ein Körper oder Körper vorfinden, deren Bewegung ihre wesensnotwendige Wirkung nicht an einem anderen Körper hervorbringt, sondern in sich selber behält, eine Bewegung, deren Endursächlichkeit im Träger der Bewegung selber liegt, mit ihm zusammenfällt.

Bevor wir schließen, dürfte noch der Hinweis am Platze sein, daß die aristotelische Beweisführung auch für unsere Zeit ihre Bedeutung und Gültigkeit behauptet, unter der Voraussetzung jedoch, daß der alte Bewegungsbegriff unantastbar bleibt. Und er bleibt es, wenn die Erfahrungstatsachen unverändert fortbestehen, aus denen die Alten durch gedanklichen Abzug ihn gewonnen.

XIX.

Kant und die griechischen Naturphilosophen.

Von

Dr. **Willi Schink,** Berlin-Lichterfelde.

Bevor wir in die Untersuchung der Stellung Kants zu den griechischen Naturphilosophen eintreten, sei zum besseren Verständnis dieser Stellungnahme ein Blick geworfen auf das Ziel, das Kant seinem Philosophieren gesteckt hat, das allezeit — trotz der prinzipiellen Änderung seines Standpunktes — das gleiche geblieben ist. In den Vorlesungen über Metaphysik[1]) heißt es darüber: „Die Hauptsache ist immer die Moralität; dieses ist das Heilige und Unverletzliche, das wir beschützen müssen, und dieses ist auch der Grund und der Zweck aller unserer Spekulationen und Untersuchungen. — Gott und die andere Welt ist das einzige Ziel aller unserer philosophischen Untersuchungen, und wenn die Begriffe von Gott und von der anderen Welt nicht mit der Moralität zusammenhingen, so wären sie nichts nütze." Dies ist auch als Ziel und Zweck der naturwissenschaftlichen Werke anzusehen. Kant war naturwissenschaftlich stark interessiert, nicht nur als Student, sondern auch nach den Studienjahren; das beweisen die vielen naturwissenschaftlichen Problemen gewidmeten Schriften. Trotzdem war er kein Naturforscher, er wollte es auch nicht sein, er wurde es vielmehr „nur zufällig, besser gesagt, zwangsweise, weil ihn sein Weg mit Notwendigkeit über dies naturwissenschaftliche Gebiet führte. Aber die Hauptsache war ihm das nicht."[2]) Die naturwissenschaftlichen Ergebnisse „waren ihm nur erfreuliche Nebendinge"[3]). Das Ziel bleibt in der vorkritischen und kritischen Periode

---

[1]) herausgegeben v. M. Heinze 1894 in den Abh. d. philos. hist. Kl. d. königl.-sächs. Ges. d. Wiss.

[2]) Gerland, „J. Kant, seine geographischen und anthropologischen Arbeiten" in Kantstudien X (1905) S. 1—43 u. S. 417—547.

[3]) Gerland, a. a. O., wo auch der Beweis geliefert wird.

dasselbe; aber ein tiefgreifender Unterschied in der Art der Verwirklichung des Zieles ist in beiden Perioden festzustellen — und das hat für unsere Betrachtung noch besonderen Wert. Den Höhepunkt der vorkritischen Arbeiten könnte man sehen in der 1763 erschienenen Schrift: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes." Hier glaubte Kant noch einen Beweis liefern zu können. In dem epochemachenden Werk der kritischen Zeit, in der Kr. d. r. V. zeigt er die Unmöglichkeit eines Beweises auf, trotzdem bleibt das Ziel bestehen — die Erklärung hierfür gibt die Kr. d. r. V. Dieser gewaltige Unterschied ist natürlich auch von Bedeutung für die Beurteilung von Kants Stellung zu den griechischen Naturphilosophen, mit denen er sich in den Hauptwerken beider Perioden auseinandergesetzt hat.

Bevor wir uns dieser Auseinandersetzung zuwenden, müssen wir uns darüber klar werden, welche Philosophen von Kant in erster Linie herangezogen werden. Wenn man die Stellen, an denen er auf die alten Naturphilosophen Bezug nimmt, nur rein zahlenmäßig und ganz äußerlich in Erwägung zieht, so ergibt sich zunächst, daß vor allem die Atomistiker bevorzugt und zur Diskussion zugelassen werden; als zweites zeigt sich — und das ist nicht wenig überraschend —, daß von diesen Atomistikern nicht Demokrit, der griechische Naturphilosoph *κατ' ἐξοχήν*, sondern Epikur die Hauptrolle spielt. Die Epikureer werden von Kant als die „besten Naturphilosophen unter allen Denkern Griechenlands"[4]) ausgerufen. Demokrit und Leukipp werden als Epikurs Vorgänger genannt. Der — wenn auch überaus knappe, so doch manch' treffendes Urteil enthaltende — „Abriß einer Geschichte der Philosophie", welcher in der Logik zu finden ist, schweigt über Leukipp und den doch gerade auch als Systematiker bedeutenden Demokrit vollständig!

Ob und wieweit das Lob der Epikureer als der besten griechischen Naturphilosophen im einzelnen berechtigt ist, wird im Verlaufe der Abhandlung des Näheren dargetan; hier sei zunächst grundsätzlich die Frage kurz gestreift, ob Epikur diese Lobeserhebung vor Demokrit verdient, und wie Kant zu dieser Ansicht kam. Das Ziel, welches die Denker ihrer Arbeit stellten, kann hier aufklärend wirken. Für Demokrit, dessen Wirksamkeit noch in die erste Periode der griechi-

[4]) Logik S. 33.

schen Philosophie fällt, gilt ein Wort Euckens über die griechische Art[5]): „Die Philosophie, die bei den Griechen nicht vom Menschen und seinem Glück, sondern vom All beginnt, will die Welt aus ihren eigenen Zusammenhängen, auf natürliche Art verstehen." Hier steht die Physik, die Weltbetrachtung noch unabhängig und durchaus selbständig neben der Ethik, die ja erst von Demokrit in den Bereich des philosophischen Denkens eingeführt wurde. Von Demokrit wird die Physik rein um ihrer selbst willen, also durchaus als Wissenschaft behandelt. Bei Epikur hat die Naturwissenschaft ihre Stellung verändert. Hier wird nicht mehr jener alte Kampf „um einen Einblick in den Urgrund der Dinge" geführt, „nicht aus einem Verlangen nach dem Wesen der Dinge befaßt sich Epikur mit dem Weltproblem, sondern um durch aufklärendes Erkennen Wahnbilder loszuwerden, die das Leben belasten und alle Freude vergällen" [6]). Die Physik tritt so in den Dienst der Ethik, von einer vorgefaßten Meinung aus werden die naturwissenschaftlichen Probleme behandelt, hier ist in keiner Weise von einer voraussetzungslosen Wissenschaft die Rede, die praktische Tendenz beherrscht die Naturerklärung, die nur im dogmatischen Sinne, nicht aber im kantisch-kritischen Sinne die Bezeichnung Wissenschaft verdient. Epikur trachtete nicht nach einer Naturwissenschaft, wie Demokrit, sondern ihm genügte eine Naturansicht, die sich seiner vorgefaßten Absicht einfügte[7]). Soweit es sich um Naturphilosophie als Wissenschaft handelt, steht Demokrit sicherlich hoch über Epikur. Kant hat da einem der bedeutendsten Denker Griechenlands großes Unrecht getan. An Einzelheiten wird das bald noch klarer.

Damit die Auseinandersetzung mit den alten Naturforschern, die sich in der Hauptsache — soweit die Kosmogonie in Frage kommt — in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1753) findet, in allen Stücken klar und verständlich ist, wollen wir den Zweck und das Ziel dieser Hauptschrift kurz angeben. Es ist nicht Kants Absicht gewesen, einzig und allein die Kosmogonie neu

[5]) Lebensanschauungen (8. A.) S. 16.

[6]) Eucken a. a. O. 85 u. 86. Dazu das Ziel: sent. sel. VIII.

[7]) Dafür, daß Ep. nicht eine Ansicht und Erklärungsart als richtige behauptete, sondern mehrere Erklärungen zuließ, wenn damit nur das Ziel erreicht würde, zeigt Zeller III 1, 412 (1880); s. a. Überweg-Heinze, Grundriß I 277 (1909).

zu begründen[8]), das Ziel ist nicht ein rein naturwissenschaftliches, sondern ein philosophisches. Es kam in der Hauptsache darauf an, Gott als den Urgrund der Welt zu beweisen; und zwar existiert Gott deshalb, weil eine Welt existiert, deren Materie sich aus dem Chaos nach mechanischen Gesetzen zu einem regelmäßigen Bau entwickelt hat — durch eigene Tätigkeit, ohne Wunder. Daß dies der richtige Grundgedanke der Schrift ist, wird noch besonders klar durch die Vorrede, die für unsere Betrachtung von hohem Interesse ist. Im Eingange erklärt Kant: „Ich habe nicht eher den Anschlag auf diese Unternehmung gefaßt, als bis ich mich in Ansehung der Religion in Sicherheit gesehen habe.“ Wir sehen dann, wie unser Philosoph energisch bemüht ist — damit haben wir die Verbindung des Grundgedankens dieser Schrift mit dem zu Anfang angegebenen durchgängigen Ziele des kantischen Denkens hergestellt — den Vorwurf als unberechtigt zurückzuweisen: „Epikur lebt mitten im Christentum wieder auf und eine unheilige Weltweisheit tritt den Glauben mit Füßen, welcher ihr ein helles Licht darreichet, sie zu erleuchten“[9]).

Diese Darlegung des Grundgedankens hat uns schon den Gedankengang der kantischen Bewertung der Alten gezeigt. Eine Strecke Wegs geht Kant mit den Atomistikern, dann biegt er an der durch sein Ziel bedingten Stelle entschieden ab: die mechanische Erklärungsart der Alten findet seine Anerkennung, ihre Gottesauffassung aber scharfen Tadel. Nun soll die Auseinandersetzung folgen.

In der genannten Jugendschrift von 1755 „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ heißt es S. 13 ff.[10]): „Ich werde es also nicht in Abrede sein, daß die Theorie des Lucrez oder dessen Vorgänger, des Epikurs, Leukipps und Demokrits mit der meinigen viel Ähnlichkeit habe. Ich setze den ersten Zustand der Natur, so wie jene Weltweise, in der allgemeinen Zerstreuung des Urstoffs aller Weltkörper, oder der Atomen, wie sie bei jenen genannt werden. Epikur setzte eine Schwere, die diese elementarischen Teilchen zum Sinken trieb, und dieses scheint von der Newtonischen Anziehung, die ich annehme, nicht sehr ver-

[8]) Kant — nicht der Begründer der modernen Kosmogonie, s. Gerland a. a. O. z. B. S. 420.

[9]) Allgem. Naturgesch. u. Theorie d. H.

[10]) Ausg. v. Vorländer. Die Sperrungen sind von mir.

schieden zu sein; er gab ihnen auch eine gewisse Abweichung von der geradlinichten Bewegung des Falles, ob er gleich in Ansehung der Ursache derselben und ihrer Folgen ungereimte Einbildungen hatte; diese Abweichung kommt einigermaßen mit der Veränderung der geradlinichten Senkung, die wir aus der Zurückstoßungskraft der Teilchen herleiten, überein; endlich waren die Wirbel, die aus der verwirrten Bewegung der Atomen entstanden, ein Hauptstück in dem Lehrbegriffe des Leukipps und Demokritus, und man wird sie auch in dem unsrigen antreffen. So viel Verwandtschaft mit einer Lehrverfassung, die die wahre Theorie der Gottesleugnung im Altertum war, zieht indessen die meinige dennoch nicht in die Gemeinschaft ihrer Irrtümer. Auch in den allerunsinnigsten Meinungen ... wird man jederzeit etwas Wahres bemerken... Es bleibt ohnerachtet der angeführten Ähnlichkeit dennoch ein wesentlicher Unterschied zwischen der alten Kosmogonie und der gegenwärtigen, um aus dieser ganz entgegengesetzte Folgen ziehen zu können."

Hier sei Kants Darlegung kurz unterbrochen, damit die von ihm angedeutete Ähnlichkeit der eigenen mit der alten Anschauung etwas näher betrachtet werde, bevor seine Kritik und Beleuchtung der „Irrtümer" der Alten erfolgt. Wie aus der oben angeführten Stelle hervorgeht, schließt Kant sich nicht etwa einem einzigen jener alten Denker an, die ja — was besonders für die Hauptvertreter, Demokrit und Epikur, gilt — ziemlich stark in Einzelheiten von einander abweichen, sondern er entnimmt jedem das, was ihm in seine Theorie paßt. Dabei liegt aber eine Gefahr sehr nahe, der unser Philosoph auch nicht entgangen ist. Diese Gefahr ist begründet in den im einzelnen, wie gesagt, stark hervortretenden Verschiedenheiten. Wir werden gleich diesen Punkt illustrieren. Noch eins ist bei der näheren Betrachtung obiger Stelle in bezug auf Kants Stellung zur Geschichte zu bemerken: er erkennt die Ähnlichkeit an, verschweigt aber eine tiefgehende Abweichung. Letzteres tritt uns gleich bei der Beschreibung des ersten Zustandes der Natur entgegen, wie er sich nach der zitierten Stelle einer-, und nach einer Hauptstelle der Schrift anderseits darstellt. Oben wird der erste Zustand — eben im Interesse der Ähnlichkeit und der von Kant angeführten Verwandtschaft — in der allgemeinen Zerstreuung der Materie gesehen. Im II. Teil 1. Hauptst. wird noch etwas anderes, sehr wesentliches über dies

Chaos ausgesagt: „Die Natur, die unmittelbar mit der Schöpfung grenzete, war so roh, so ungebildet als möglich. Allein auch in den wesentlichen Eigenschaften der Elemente, die das Chaos ausmachen, ist das Merkmal derjenigen Vollkommenheit zu spüren, die sie von ihrem Ursprunge her haben, indem ihr Wesen aus der ewigen Idee des göttlichen Verstandes eine Folge ist“[11]). So ist die vermeintliche Ähnlichkeit stark gefährdet und für Kant selbst, wie aus der Erörterung des Grundgedankens der Schrift ersichtlich ist, nicht das Wesentliche gewesen.

Bei der nächsten Stufe der Weltbildung ist Kants Benutzung der Geschichte einer Kritik zu unterziehen; er ist hier der oben verheißenen Gefahr erlegen bei der Verwendung der epikureischen „Schwere“ und der demokritischen „Wirbel“. Doch bevor wir hierauf eingehen, sei zum besseren Verständnis zunächst die Theorie unseres Philosophen kurz entwickelt. Die Elemente des Grundstoffes, welche verschieden sind nach Art, Dichtigkeit und Anziehungskraft, haben „wesentliche Kräfte, einander in Bewegung zu setzen, und sind sich selber eine Quelle des Lebens ... die zerstreuten Elemente dichterer Art sammeln vermittelst der Anziehung, aus einer Sphäre rund um sich alle Materie von minder spezifischer Schwere“[12]). Sie selbst aber verbinden sich mit der von ihnen angezogenen Materie zu verschiedenen „Klumpen“. Soweit wirkt die Kraft der Anziehung. Wenn diese aber die einzige wirkende Kraft wäre, dann würde nach der Bildung jener Klumpen an den Anziehungszentren infolge der nun herrschenden „Gleichheit der Anziehung“ vollständige Unbewegtheit sein[13]). „Allein die Natur hat noch andere Kräfte in Vorrat“; Kant meint die „Zurückstoßungskraft“, welche „durch ihren Streit mit der Anziehung diejenige Bewegung“ hervorbringt, die „gleichsam ein dauerhaftes Leben der Natur ist“[14]).

Wie wirkt diese Zurückstoßungskraft mit der Anziehung bei der Weltbildung und welche Wirkung hat dies Zusammenwirken? Nach dem bekannten Satze: je größer die Masse, desto größer die Anziehung,

---

[11]) S. 60 (Ausg. v. Buek). Auf die Urmaterie brauchen wir nicht näher einzugehen; die sich bei Kant findenden Unklarheiten hat Gerland a. a. O. 456 ff. hervorgehoben.

[12]) a. a. O. S. 61.

[13]) Ebenda.

[14]) Ebenda.

ist an den Zentralkörpern die Anziehung überaus stark. Von diesen Zentralkörpern werden die zu ihnen hin sinkenden Körper stark angezogen. Diese Teilchen aber bewegen sich nicht mehr in der geradlinichten Richtung des Falles, sondern sie werden infolge einer Kraft, „die jeder Teil der Materie auf die benachbarten ausübt und von ihnen erleidet“[15]), d. i. der Zurückstoßungskraft, seitlich abgelenkt. Was ist die Folge? Es entstehen „Kreisbewegungen“, „Wirbel“. Es seien hierzu zwei Stellen angeführt: „Durch die Zurückstoßungskraft ... werden die zu ihren Anziehungspunkten sinkenden Elemente durcheinander von der geradlinichten Bewegung seitwärts gelenket, und der senkrechte Fall schlägt in Kreisbewegungen aus“[16]). Ferner: „Wenn die Masse dieses Zentralkörpers so weit angewachsen ist, daß die Geschwindigkeit, womit er die Teilchen von großen Entfernungen zu sich zieht, durch die schwachen Grade der Zurückstoßung, womit selbige einander hindern, seitwärts gebeugt in Seitenbewegungen ausschlägt, die den Zentralkörper vermittelst der Zenterfliehkraft in einem Kreise zu umfassen imstande sein, so erzeugen sich große Wirbel von Teilchen, deren jedes vor sich krumme Linien durch die Zusammensetzung der anziehenden und der seitwärts gelenkten Umwendungskraft beschreibt“[17]).

Wir glauben am einfachsten zu dem Ziele der Betrachtung zu kommen, wenn wir dieser Darstellung der kantischen Auffassung die der Atomisten anfügen, indem wir die Lehren des Demokrit und des Epikur, als der Hauptvertreter einander entgegenstellen. Durch diese Gegenüberstellung ist dann schon von selbst Kants Beziehung zu den Alten erklärt. Wir beginnen mit der verwickelteren Kosmogonie des Epikur. Dieser nahm als natürliche Bewegung der Atome — naturalis motus, Cicero de fin. I 6, 18 —, als ihre Urbewegung den senkrechten Fall im leeren Raume[18]) an. Diese Urbewegung kommt zustande durch die Schwere der Atome, d. i. durch den Zug nach unten — diese Schwere macht Epikur zum immanenten Bewegungsprinzip der Urkörper —, und zwar bewegen sie sich in einem gleich schnellen senkrechten

---

[15]) K. Fischer, Kant I 170.

[16]) Allgem. Naturgesch. u. Theorie d. H., S. 61/62.

[17]) Ebenda S. 62.

[18]) Auf die verfänglichen Fragen: was ist oben und unten im Weltenraum usw. brauchen wir nicht einzugehen; über Epikur s. Goedeckemeyer, Epikurs Verhältnis zu Demokrit S. 99, 123, 124, 126.

Fall. Die nächste Frage ist: wie kommt es bei dieser senkrechten Bewegung zu einem Zusammenstoß der Atome? Die Deklination hilft dem Epikur aus der schwierigen Lage: die Atome weichen um ein ganz Geringes von der senkrechten Bahn ab. Was treibt sie dazu? Die Abweichung ist ursachlos: declinare atomum sine causa (Cic. de fin. I 6, 19). So ist „dasjenige wirre und ungeordnete Hin- und Herfliegen, welches zur Weltbildung unerläßlich war", gewonnen[19]). Das ist der jeder Weltbildung vorangehende Zustand, das Chaos, die „allgemeine Zerstreuung des Urstoffs", wie Kant oben sagt. Die zweite Stufe bildet für Epikur der *ἀθροισμός*, d. i. das Sichanhäufen der Atome an verschiedenen Stellen. Auch hier ist das ordnende Prinzip wiederum die Schwere. Weiter brauchen wir die Weltbildung nicht zu verfolgen, da Kants Auseinandersetzung nur bis zu diesem Punkte reicht.

Für uns in tieferes Dunkel gehüllt ist die Theorie Demokrits; sie scheint, so viel steht doch fest, viel einfacher als die des Epikur gewesen zu sein. Als ersten Zustand nahm auch er ein wirres Durcheinanderstürmen an, das von Ewigkeit her bestand. Um in diesem Chaos die Bildung des Kosmos zu ermöglichen, war die Annahme eines Ordnungsprinzips nötig. Dies fand Demokrit in dem Wirbel, der zufällig entsteht: *ἀπὸ ταὐτομάτου γίνεται ἡ δίνη*.

Bei dieser Zusammenstellung fällt eins vor allem auf in Kants Berufung auf die Geschichte: die Schwere Epikurs und den Wirbel Demokrits, welche als die Prinzipien einer und derselben Stufe der Weltbildung gemeint sind, welche die nämliche Funktion zu erfüllen haben, hat unser Philosoph als zwei fortschreitende Momente benutzt. Hier haben wir ein lehrreiches Beispiel für Kants Methode der Benutzung der Geschichte: eine auf scharfer Kritik beruhende Benutzung gibt es für ihn nicht in allen Stücken, sondern er entnimmt — wie obiges Beispiel und mit diesem eine Reihe anderer zeigt — dem einen dies, dem andern das, so wie es gerade zur Illustration seines Problems sich eignet. Daß dabei mitunter Irrtümer und geschichtliche Versehen unterlaufen, ist nicht zu verwundern, besonders nicht, wenn es sich um die Kant fast nur aus sekundären Quellen bekannten Griechen handelt.

---

[19]) Derselbe S. 130.

Nun soll die Kritik folgen, welche unser Philosoph an den alten Materialisten übt; wir erinnern im voraus noch einmal an das Ziel der ganzen Untersuchung und an den Einwand, der widerlegt werden soll: Epikur sei mitten im Christentum wieder zum Leben erstanden. Im Anschluß an die oben angeführte Stelle heißt es: „Die angeführten Lehrer der mechanischen Erzeugung des Weltbaues leiteten alle Ordnung, die sich an demselben wahrnehmen läßt, aus dem ungefähren Zufall her, der die Atomen so glücklich zusammentreffen ließ, daß sie ein wohlgeordnetes Ganze ausmachten. Epikur war gar so unverschämt, daß er verlangte, die Atomen wichen von ihrer geraden Bewegung ohne alle Ursache ab, um einander begegnen zu können. Alle insgesamt trieben diese Ungereimtheit so weit, daß sie den Ursprung aller belebten Geschöpfe eben diesem blinden Zusammenlauf beimaßen und die Vernunft wirklich aus der Unvernunft herleiteten. In meiner Lehrverfassung hingegen finde ich die Materie an gewisse notwendige Gesetze gebunden. Ich sehe in ihrer gänzlichen Auflösung und Zerstreuung ein schönes und ordentliches Ganze sich ganz natürlich daraus entwickeln. Es geschiehet dieses nicht durch einen Zufall und von ungefähr, sondern man bemerket, daß natürliche Eigenschaften es notwendig also mit sich bringen. Wird man hiedurch nicht bewogen, zu fragen: warum mußte denn die Materie gerade solche Gesetze haben, die auf Ordnung und Wohlanständigkeit abzwecken? War es wohl möglich, daß viele Dinge, deren jedes seine von dem anderen unabhängige Natur hat, einander von selber gerade so bestimmen sollten, daß ein wohlgeordnetes Ganze daraus entspringe, und wenn sie dieses tun, gibt es nicht einen unleugbaren Beweis von der Gemeinschaft ihres ersten Ursprungs ab, der ein allgenugsamer höchster Verstand sein muß, in welchem die Naturen der Dinge zu vereinbarten Absichten entworfen worden? Die Materie, die der Urstoff aller Dinge ist, ist also an gewisse Gesetze gebunden, welchen sie frei überlassen, notwendig schöne Verbindungen hervorbringen muß. Sie hat keine Freiheit, von diesem Plane der Vollkommenheit abzuweichen. Da sie also sich einer höchst weisen Absicht unterworfen befindet, so muß sie notwendig in solche übereinstimmende Verhältnisse durch eine über sie herrschende erste Ursache versetzt worden sein, und es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann.“

Obschon Kant in der Abhandlung: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ (1763) eine ganz andere Stellung einnimmt zu den Beweisen für das Dasein Gottes als in jener ersten Kosmogonie, wo ihm der teleologische Beweis „in ungeschwächter Kraft“ noch gilt — so, wie ihn die damalige deutsche Metaphysik vertrat —, so hat sich doch das Urteil über die alten Naturforscher nicht geändert. Wir fügen der obigen Kritik noch zwei Stellen aus der zuletzt genannten Schrift an: „Es kann nichts dem Gedanken von einem göttlichen Urheber des Universum nachteiliger und zugleich unvernünftiger sein, als wenn man bereit ist eine große und fruchtbare Regel der Anständigkei , Nutzbarkeit und Übereinstimmung dem ungefähren Zufall beizumessen; dergleichen das Klinomen der Atomen in dem Lehrgebäude des Demokritus und Epikurs war. Ohne daß ich mich bei der Ungereimtheit und vorsätzlichen Verblendung dieser Art zu urteilen, verweile, ... so bemerke ich dagegen, daß die wahrgenommene Notwendigkeit in Beziehung der Dinge auf regelmäßige Verknüpfungen, und der Zusammenhang nützlicher Gesetze mit einer notwendigen Einheit ebensowohl, als die zufälligste und willkürlichste Anstalt, einen Beweistum von einem weisen Urheber abgebe“[20]). In derselben Schrift[21]): „Überdies merke ich an, daß das atomistische System des Demokritus und Epikurs, ungeachtet des ersten Anscheins von Ähnlichkeit, doch eine ganz verschiedene Beziehung zu der Folgerung auf einen Urheber der Welt habe, als der Entwurf des unsrigen. In jenem war die Bewegung ewig und ohne Urheber, und der Zusammenstoß, der reiche Quell so vieler Ordnung, ein Ohngefähr und ein Zufall, wozu sich nirgend ein Grund fand. Hier führt ein erkanntes und wahres Gesetz der Natur, nach einer sehr begreiflichen Voraussetzung, mit Notwendigkeit auf Ordnung, und da hier ein bestimmender Grund eines Ausschlags auf Regelmäßigkeit angetroffen wird, ... so wird man auf die Vermutung eines Grundes geführt, aus dem die Notwendigkeit der Beziehung zur Vollkommenheit kann verstanden werden.“

Bevor wir auf Einzelheiten der kantischen Kritik eingehen, sei der Hauptgedanke der ganzen Auseinandersetzung, der uns das Ziel der

---

[20]) S. 80 (Ausg. v. F. M. Schiele, 1911).

[21]) S. 108/109.

kantischen Naturforschung in überaus klarer Weise veranschaulicht, herausgestellt. Der Kernpunkt ist das Verhältnis von Gott und Welt. Einerseits pflichtet unser Denker den Alten bei in ihrem Bestreben, die Entstehung des Weltgebäudes mittels „einer völlig naturgemäßen Entwicklung der Kräfte der Materie selbst" zu erklären, und so ist er im Bunde mit den Alten bemüht, den mechanischen Aufbau der Welt selbst da noch zu beweisen, wo Newton ihn nicht mehr durchführen konnte[22]). Aber — und hier wendet er sich mit Entschiedenheit von den Atomisten ab — der Grundstoff, aus dem sich nach mechanischen Gesetzen die Welt entwickelt hat, ist nur der Urzustand, nicht aber die letzte Ursache der Welt. Das ist, wie K. Fischer sagt[23]), dem tiefer denkenden Philosophen eben unmöglich, den Grundstoff für die unbedingt erste oder letzte Ursache der Welt anzunehmen. So stehen sich der Alten und Kants Auffassung gegenüber wie Thesis und Antithesis. Die Thesis der Alten lautet: die Welt hat sich aus dem chaotischen Durcheinander nach mechanischen Gesetzen entwickelt und die in ihr zutage tretende Ordnung läßt sich auf ebensolche natürliche Gesetze und Ursachen zurückführen. Somit ist die Annahme eines Gottes als letzte Ursache der Welt überflüssig. Kants Antithesis: Gerade die Welterklärung nach jenen mechanischen Gesetzen ist „das herrlichste Zeugnis ihrer (d. i. der Natur) Abhängigkeit von demjenigen Urwesen, welches sogar die Quelle der Wesen selber und ihrer Wirkungsgesetze in sich hat"[24]).

So kommen beide trotz der Ähnlichkeit ihrer kosmogonischen Prinzipien zu grundverschiedenen Ergebnissen. Die Alten begründen auf ihrer mechanischen Weltentwicklung einen Atheismus, während unser Philosoph gerade in dieser Entwicklung einen Beweisgrund der Existenz Gottes sieht. Kant meint nun, auch Epikur und seine Vorgänger hätten sich doch „bei genauerer Erwägung .. von der Gewißheit

---

[22]) Dieser behauptete nämlich, „die unmittelbare Hand Gottes habe diese Anordnung ohne die Anwendung der Kräfte der Natur ausgerichtet" (Allg. Nat. u. Th. d. H. S. 58). Die Annahme eines unmittelbaren göttlichen Schöpfungsaktes erklärt aber gar nichts!

[23]) I. Kant I 183.

[24]) Dazu in derselben Schrift: „es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann".

des höchsten Wesens am kräftigsten .. überzeugen können". Aber „die Folgen, die ein verkehrter Verstand aus untadelhaften Grundsätzen zieht, sind öfters sehr tadelhaft, und so waren es auch die Schlüsse des Epikurs, ohnerachtet sein Entwurf der Scharfsinnigkeit eines großen Geistes gemäß war"[25]).

Nun zu verschiedenen Einzelheiten der kantischen Kritik. Eine scharfe Zurückweisung erfahren Ursache und Folge der berüchtigten Deklination Epikurs. Die Polemik nimmt hier sogar eine Form an, die uns bei Kant im allgemeinen nicht begegnet — wir sehen daraus, wie sehr ernst er gerade diesen Punkt nahm —, er nennt den Epikur gar „unverschämt"! Das sine causa der Deklination soll nun nicht etwa gleichbedeutend mit Willkür sein[26]). Es ist bekannt, daß Epikurs Theorie der Ursachlosigkeit aufs engste mit der Verteidigung des Zufalls und der Willensfreiheit zusammenhängt. Gleichwohl ist Kants Kritik berechtigt; hier würde Epikur niemals das hohe Lob eines der besten Naturforscher verdienen. Übrigens — das darf vielleicht im Hinblick auf eine spätere Untersuchung der Quellen Kants schon hier bemerkt werden — bei Cicero ist bereits in durchaus kritischer Weise jene Deklination sine causa angegriffen in de fin. I § 19: quo nihil turpius p h y s i c o quam fieri quicquam sine causa dicere!

Ferner muß es unseren Beifall finden, daß Kant auch die aus jener Lehre entstehenden Folgen in Betracht zieht. Doch meinen wir hier eine andere Folge als Kant, der nur von der daraus entspringenden Gottesleugnung spricht. Wir meinen, daß im Grunde jede Naturwissenschaft unmöglich ist, wenn alles letzten Endes unter der Herrschaft des Zufalls stehen soll. Für die Naturwissenschaft gibt es keinen Zufall. — Die Kritik des Zufalls erstreckt sich dann noch weiter auf Leukipp und Demokrit. Für Epikur ist die Zurechtweisung ganz angebracht, nicht aber für die beiden Begründer der mechanischen Welterklärung, die auch hier wissenschaftliche Auffassungen gehabt haben. Kant hat, wie gezeigt werden soll, diesen Denkern nicht Gerechtigkeit widerfahren lassen, wenn er sagt: „Alle insgesamt trieben diese Ungereimtheit so weit, daß sie den Ursprung aller Geschöpfe eben diesem blinden Zusammenlauf beimaßen".

---

[25]) a. a. O. 13.

[26]) Cicero verwechselt das de fin. I 19.

Diesem blinden Zusammenlauf stellt Kant eine an gewisse notwendige Gesetze gebundene Materie entgegen. Ist nun das Verhältnis zwischen unserem Philosophen und jenen Alten wirklich ein so gegensätzliches, wie es nach Kants Darstellung erscheint? Wie steht's mit diesem „ungefähren Zufall" nach der Lehre Leukipps und Demokrits? Bei ersterem heißt es: *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης* [27]). Und Demokrit lehrt: „Denn alle Lebewesen gesellen sich zu ihrer Art wie Tauben zu Tauben, Kraniche zu Kranichen und so bei den übrigen Tieren. Ebenso ist es aber auch bei den leblosen Dingen, wie man es sehen kann bei dem Durchsieben der Samen und bei den Steinen an der Brandung . . ." [28]). Also das Gleichartige vereinigt sich *κατ' ἀνάγκην*, infolge eines Naturgesetzes, der Notwendigkeit. So erscheint auch hier die Materie an gewisse Gesetze gebunden — nicht aber „einer höchst weisen Absicht unterworfen".

Die kantische Beurteilung der Alten ist, was schon längst deutlich geworden sein dürfte, in den angezogenen Schriften durchaus religiös beeinflußt. Von dem vorkritischen Standpunkte aus konnte das Urteil über jene Griechen als Naturphilosophen nicht gerecht ausfallen. Mit der Änderung des Standpunktes unseres Philosophen wandelt sich auch seine Stellung zu jenen. — Ehe wir in der weiteren Betrachtung seines Verhältnisses zu den antiken Philosophen fortfahren, sei — um eine Zersplitterung der folgenden Erörterung rein philosophischer Fragen zu verhindern — eine kurze Auseinandersetzung hier angefügt, in der Kant zwei Erklärungsarten der Natur gegeneinander ausspielt: der mechanischen Naturphilosophie Demokrits stellt er die eigene dynamische entgegen (in der 1786 erschienenen Schrift: „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft").

„Was nun aber das Verfahren in der Naturwissenschaft in Ansehung der vornehmsten aller ihrer Aufgaben, nämlich der Erklärung einer ins Unendliche möglichen spezifischen Verschiedenheit der Materien betrifft, so kann man dabei nur zwei Wege einschlagen: den mechanischen, durch die Verbindung des Absolutvollen mit dem Absolutleeren, oder einen ihm entgegengesetzten

---

[27]) Diels, Fragm. S. 350 Nr. 2.

[28]) Ebenda S. 414/415; dazu S. 359 Nr. 38; ferner Diog. L. IX 45 *πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι.*

dynamischen Weg, durch die bloße Verschiedenheit in der Verbindung der ursprünglichen Kräfte der Zurückstoßung und Anziehung alle Verschiedenheiten der Materien zu erklären. Der erste hat zu Materialien seiner Ableitung die Atomen und das Leere." Es folgt eine Erklärung der Atomtheorie[29]).

Dann heißt es weiter: „Die mechanische Erklärungsart, da sie der Mathematik am fügsamsten ist, hat unter dem Namen der Atomistik oder Korpuskularphilosophie mit weniger Abänderung vom alten Demokrit an bis auf Cartesen und selbst bis zu unseren Zeiten immer ihr Ansehen und Einfluß auf die Prinzipien der Naturwissenschaft erhalten. Das Wesentliche derselben besteht in der Voraussetzung der absoluten Undurchdringlichkeit der primitiven Materie, in der absoluten Gleichartigkeit dieses Stoffes und dem allein übrig gelassenen Unterschiede in der Gestalt, und in der absoluten Unüberwindlichkeit des Zusammenhanges der Materie in diesen Grundkörperchen selbst. Dies waren die Materialien zur Erzeugung der spezifisch verschiedenen Materien, um nicht allein zu der Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten einen unveränderlichen und gleichwohl verschiedentlich gestalteten Grundstoff bei der Hand zu haben, sondern auch aus der Gestalt dieser ersten Teile, als Maschinen (denen nichts weiter als eine äußerlich eingedrückte Kraft fehlte), die mancherlei Naturwirkungen mechanisch zu erklären. Die erste und vornehmste Beglaubigung dieses Systems aber beruht auf der vorgeblich unvermeidlichen Notwendigkeit, zum spezifischen Unterschiede der Dichtigkeit der Materien leere Räume zu brauchen, die man innerhalb der Materien und zwischen jenen Partikeln verteilt, in einer Proportion, wie man sie nötig fand, zum Behuf einiger Erscheinungen gar so groß, daß der erfüllete Teil des Volumens, auch der dichtesten Materie, gegen den leeren beinahe für nichts zu halten ist, annahm."

Dieser Erklärungsart stellt Kant die dynamische entgegen, die für die Experimentalphilosophie weit angemessener sei, „indem sie geradezu darauf leitet, die den Materien eigene bewegende Kräfte und deren Gesetze auszufinden, die Freiheit dagegen einschränkt, leere Zwischenräume und Grundkörperchen von bestimmten Gestalten an-

---

[29]) a. a. O. S. 277/278 (Ausg. v. Buek).

zunehmen, die sich beide durch kein Experiment bestimmen und ausfindig machen lassen". Die mechanische Naturphilosophie beruht auf einem Postulat, das als Grundsatz nicht gelten kann, denn es ist auch „ohne Beimischung leerer Räume möglich, sich einen spezifischen Unterschied der Dichtigkeit der Materien . . . zu denken". Die Materie erfüllt nicht, wie die mechanischen Naturforscher annehmen, „durch absolute Undurchdringlichkeit ihren Raum . . . . , sondern durch repulsive Kraft, die ihren Grad hat". Dies wird dann im folgenden weiter ausgeführt. Für uns ist vor allem Kants Urteil von Interesse, das er über jene nur „auf Mutmaßungen a priori" beruhende Theorie der leeren Räume fällt, indem er zeigt, auf welchen Grundlagen jedes Gesetz gegründet sein muß: „Denn außer diesem darf weder irgend ein Gesetz der anziehenden, noch zurückstoßenden Kraft auf Mutmaßungen a priori gewagt, sondern alles, selbst die allgemeine Attraktion, als Ursache der Schweren, muß samt ihrem Gesetze aus Datis der Erfahrung geschlossen werden"[30]).

Kants Kritik der mechanischen Naturphilosophie wird vervollständigt durch eine den Schluß des Abschnittes bildende Darlegung seiner Ansicht über den leeren Raum. Da ja der leere Raum das ist, worauf es hier ankommt, soll Kants Auffassung, bevor wir ein Wort für Demokrit einlegen, ganz gehört werden.

„Den Beschluß kann die bekannte Frage wegen der Zulässigkeit leerer Räume in der Welt machen. Die Möglichkeit derselben läßt sich nicht streiten. Denn zu allen Kräften der Materie wird Raum erfordert, und da dieser auch die Bedingungen der Gesetze der Verbreitung jener enthält, notwendig vor aller Materie vorausgesetzt . . . Allein leere Räume als wirklich anzunehmen, dazu kann uns keine Erfahrung, oder Schluß aus derselben, oder notwendige Hypothesis, sie zu erklären, berechtigen. Denn alle Erfahrung gibt uns nur komparativ-leere Räume zu erkennen, welche nach allen beliebigen Graden aus der Eigenschaft der Materie, ihren Raum mit größerer oder bis ins Unendliche immer kleinerer Ausspannungskraft zu erfüllen, vollkommen erklärt werden können, ohne leere Räume zu bedürfen"[31]).

Die Polemik gegen die mechanische Naturphilosophie des Demokrit gipfelt in der Ablehnung und Kritik der Raumtheorie.

---

30) Metaphys. Anfangsgr. d. Naturwiss. S. 280.

31) Ebenda S. 281.

Jedoch halten wir die Verschiedenheit zwischen Kant und Demokrit nicht für so groß, wie es aus obiger Auseinandersetzung auf den ersten Blick den Anschein hat. Man könnte vielmehr in des Griechen Lehre eine Vorstufe der Kantischen Apriorität des Raumes sehen. Für Demokrit sind bekanntlich die Prinzipien der Dinge, d. h. ihre materiellen Grundlagen der leere Raum und das diesen Anfüllende, die Materie. Der leere Raum ist nämlich, trotzdem er *τὸ μὴ ὄν* (auch *μηδέν*) heißt, ebensogut Prinzip der Dinge als das materielle *ὄν* oder *δέν*; denn ohne ihn ist Geschehen überhaupt nicht möglich — *οὐ γὰρ ἂν δοκεῖν εἶναι κίνησιν, εἰ μὴ εἴη κενόν* [32]). Das Leere bedeutet ein Sein, das selbst nicht materiell gedacht sein kann, da es gerade die Voraussetzung für die materiellen Dinge mit ihrer Bewegung ist, da die Materie selbst schon in ihm ist. Auch für Kant ist der Raum Bedingung, unter der etwas Gegenstand der Anschauung werden kann; er ist „die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen“[33]). Aber die Ähnlichkeit darf uns einen tief gehenden Unterschied zwischen beiden Denkern nicht übersehen lassen: der Begriff der Wirklichkeit ist bei beiden grundverschieden. Nach Demokrit ist der leere Raum als Voraussetzung der Möglichkeit der Materie wahrhaft seiend [34]) und dem wahrhaften Sein angehörend; er ist also etwas absolut Reales. Ganz anders löst Kant das Problem. Auch ihm ist der Raum „Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen“, aber er ist nichts absolut Reales, nichts extra mentem Seiendes, sondern, wie Liebmann es nach Kant präzisiert[35]), „ein Phänomen innerhalb unseres sinnlichen Bewußtseins“.

Die philosophischen Grundlagen der Naturlehre.

Wir haben im Eingang bereits gezeigt, daß die Bezeichnung der Epikureer als der besten Naturphilosophen unter den Denkern Griechenlands wenn nicht falsch, so doch zum mindesten eine starke Benachteiligung des Demokrit bedeutet. Für diese prinzipielle Entscheidung wollten wir im weiteren Verlaufe der Darstellung Belege beibringen. Einzelheiten haben sich schon bei der Kosmogonie ergeben; mehr wird sich bei der nun folgenden Betrachtung der philosophischen

---

[32]) Arist. Phys. IV 6, 213 b.

[33]) Kr. d. r. V. 39 (2. A.).

[34]) Demokrit Frg. 9 (bei Diels S. 288) *ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.*

[35]) Analysis (4. A.) S. 51.

Grundlagen finden. Kants lobende Aussprüche über Epikur, die verhältnismäßig zahlreich sind, einer sorgfältigen Prüfung zu unterziehen, sind wir Demokrit gegenüber umsomehr verpflichtet, als Kant bei den zu betrachtenden Urteilen den philosophisch hoch bedeutenden Demokrit gar nicht erwähnt, obschon, wie wir sehen werden, gerade ihm in den meisten Problemen mehr Ruhm als Epikur zuzuerkennen ist. Vielleicht ist von hier aus ein Schluß auf Kants Quellen nicht unbegründet.

Unseres Philosophen Hochschätzung verdankt Epikur wohl zum größten Teil der Stellung, die er der Erfahrung bei der Naturerklärung zuweist. Epikurs Satz von der Erfahrung lernten wir bereits bei der Ethik in seiner Funktion kennen: hier aber mußte er sich Kants berechtigte Kritik gefallen lassen. In der Naturphilosophie hat der Satz eine andere Bedeutung; hier gilt es für den Philosophen als ein großes Lob, wenn er mit seinen Spekulationen nicht über die Erfahrung, den Bereich möglicher Erfahrung hinausgeht. Bei einem der Grundsätze, welche notwendig anerkannt werden müssen, damit eine wissenschaftliche Erklärung der Welt möglich sei, knüpft Kant an Epikur an; es ist der Satz: „daß alles im Weltall nach der Ordnung der Natur geschieht; ein Grundsatz, den Epikur ohne alle Einschränkung, alle anderen Philosophen aber unter Annahme von höchst seltenen und nicht ohne dringende Notwendigkeit zuzulassenden Ausnahmen einstimmig anerkennen“[36]). Zur Begründung dieses Satzes heißt es: „Wir nehmen dies . . deshalb an, . . . weil, wenn man von der Ordnung der Natur abgeht, von dem Verstande gar kein Gebrauch zu machen wäre, und die leichtsinnige Hineinziehung des Übernatürlichen nur ein Ruhekissen für den faulen Verstand ist“[37]). Wir wissen bereits von der Betrachtung der Kosmogonie her, daß Epikur und besonders auch seine Schule das Ziel ängstlich verfolgt: in der Natur alles auf natürliche Ursachen zurückzuführen, alles Geschehen ohne übernatürliche Hilfen zu verstehen; wir sahen, wie energisch ein deus ex machina abgewiesen und jede *πρόνοια τῶν θεῶν* entschieden abgelehnt wurde bei der Naturerklärung. Andererseits aber war auch die Stellung Kants nicht zu verkennen: in den naturwissenschaftlichen

[36]) De mundi sens. V § 30 (S. 131, Vorländer).

[37]) Ebenda. Die Sperrungen sind von mir.

Jugendschriften — mit philosophischer, metaphysischer Tendenz! — erfährt gerade dies Bemühen des Epikur scharfe Zurückweisung. Hier aber in der Inauguraldissertation von 1770, die schon stark kritische Grundzüge erkennen läßt, hat sich die Stellung zu den Alten gewandelt, hier wird lobend hervorgehoben, daß sich die Epikureer mit ihrer Methode ein großes Verdienst um die Wissenschaft erworben haben. Noch klarer tritt Kants veränderte Stellung in der Kr. d. r. V. zutage, wo auf ihre „sehr richtigen, aber wenig beobachteten Grundsätze" der Naturerklärung mit hoher Anerkennung hingewiesen wird: „daß man in Erklärung der Erscheinungen so zu Werke gehen müsse, als ob das Feld der Untersuchung durch keine Grenzen oder Anfang der Welt abgeschnitten sei, den Stoff der Welt so annehmen, wie er sein muß, wenn wir von ihm durch Erfahrung belehrt werden wollen; daß keine andere Erzeugung der Begebenheiten, als wie sie durch unveränderliche Naturgesetze bestimmt werden, und endlich keine von der Welt unterschiedene Ursache müsse gebraucht werden, sind noch jetzt sehr richtige, aber wenig beobachtete Grundsätze, die spekulative Philosophie zu erweitern"[38]. Durch Anwendung solcher Grundsätze zeigte Epikur, wie Kant sagt, „einen echteren philosophischen Geist als irgend einer der Weltweisen des Altertums"[39].

Wenn hier Epikur der einzige genannt wird, der jenen Grundsatz der Naturerklärung „ohne alle Einschränkung" angewandt habe und ihm echterer philosophischer Geist als irgend einem der alten Denker zugeschrieben wird, so müssen wir nicht nur auf Grund unserer grundsätzlichen Entscheidung[40], sondern auch deshalb sagen, daß dem Demokrit damit Unrecht geschehen ist, weil er als erster solche wissenschaftliche Methode einführte. Nicht Epikur, sondern Demokrit hat das Verdienst, eine voraussetzungslose Wissenschaft begründet zu haben.

Mit dieser Hochschätzung der epikureischen Erfahrungslehre sei als in diesen Zusammenhang gehörig eine Stelle verbunden, an der Kant dem Epikur wegen seiner Konsequenz in der Durchführung jener Methode der Erfahrung Anerkennung zollt. In der kurzen „Geschichte

[38]) Kr. d. r. V. (2. A.) 499 A.

[39]) Ebenda.

[40]) S. 402/403.

der reinen Vernunft"[41]) heißt es: „Wenigstens verfuhr Epikur viel konsequenter nach seinem Sensualsystem — denn er ging mit seinen Schlüssen nie über die Grenze der Erfahrung hinaus — als Aristoteles und Locke."

Ist dies Urteil haltbar? Nach Epikurs und seiner Anhänger so oft und eingehend betonten Aussagen könnte man es wohl glauben. Denn die prima fides (Lucrez) in allem geben ihnen die Sinne; nur was wahrnehmbar ist, gilt ihnen als wirklich und was nicht wahrnehmbar ist, ist auch nicht wirklich. Jedes Dasein außer dem Gebiete des Wahrnehmbaren wird geleugnet[42]) — wir kommen hierauf noch zurück. Leider aber ist dem Epikur und seiner Schule — aber auch Kant bei seiner Beurteilung! — entgangen, daß von ihnen ein Satz an die Spitze ihrer Physik gestellt wird, der etwas besagt, was nicht auf dem Zeugnis der Sinne beruht. Es ist der schon vor Demokrit ausgesprochene, aber erst von ihm mit wissenschaftlicher Exaktheit formulierte und begründete und dann von Epikur übernommene Satz: „es müsse in allen Umwandlungen und Auflösungen Etwas unwandelbar, unauflöslich beharren, damit nicht aus Nichts Etwas werde oder in Nichts sich Etwas verliere"[43]). In der Art und Weise, wie dieser Satz ausgesprochen wird, ist allerdings die Grenze der Erfahrung im epikurischen Sinne, d. i. der sinnlichen Wahrnehmung überschritten, denn eine solche Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit kann nicht auf der Sinne Zeugnis gestützt werden[44]). An diesem Satze scheitert, wie Natorp richtig bemerkt, die Konsequenz des epikureischen Sensualismus. Für Demokrit, dem allein das wahrhaft wirklich ist, was unabhängig von aller *αἴσθησις*, von allen Empfindungsinhalten ist, hat der Satz ganz andere Berechtigung. Wir führten dies nicht nur deshalb aus, um Epikurs — allerdings glückliche! — Inkonsequenz und Kants etwas zu hohe Veranschlagung der epikurischen Konsequenz darzutun, sondern vor allem auch aus dem Grunde, weil unser Philosoph jenen Satz als erste Analogie der Erfahrung aufführt: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz und das Quantum

[41]) Kr. d. r. V. 882.

[42]) Natorp, Erkenntnisproblem 234/235.

[43]) Natorp, a. a. O. S. 235. Dazu Diog. L. 40 (Formel) und 38/39 Erweiterung und Erklärung.

[44]) Natorp, ebenda.

derselben wird in der Natur weder vermehrt, noch vermindert"[45]). In dem Beweise erscheint dann auch die lateinische Formulierung[46]): „Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti, waren zwei Sätze, welche die Alten unzertrennlich verknüpften." Kant billigt es also und heißt es gut, daß die Alten diesen Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz ihrer Philosophie zugrunde legten. Er spricht hier nur im allgemeinen von den Alten; sicherlich wußte er also, daß das Axiom von mehreren Philosophen ausgesprochen wurde. Wir wundern uns nur, daß nicht Demokrit eigens hervorgehoben wird, der doch besonderen Anteil an seiner wissenschaftlichen Begründung hatte, der als erster „seine beiden Seiten miteinander in den engsten Zusammenhang gebracht hat"[47]).

Für die Beurteilung von Epikurs Erfahrungslehre einer- und der kantischen Auffassung davon andererseits ist eine Stelle in der Kr. d. r. V. von Bedeutung; in der bereits angeführten Geschichte der r. V. heißt es[48]): „In Ansehung des Gegenstandes aller unserer Vernunfterkenntnisse waren einige bloß Sensualisten, andere bloß Intellektualphilosophen. Epikur kann der vornehmste Philosoph der Sinnlichkeit, Plato des Intellektuellen genannt werden .... Die von der ersteren (Schule) behaupteten: in den Gegenständen der Sinne sei allein Wirklichkeit, alles übrige sei Einbildung ... Darum stritten aber die ersteren den Verstandesbegriffen doch eben nicht Realität ab, sie war aber bei ihnen nur logisch ... jene räumten intellektuelle Begriffe ein, aber nahmen bloß sensibele Gegenstände an."

Dieser Bericht über Epikurs Lehre ist haltbar. Wie aber steht es mit der von Kant gelobten Konsequenz? Gerade durch diese Interpretation wird Epikur von dem Vorwurf der Inkonsequenz nicht entlastet. Denn er hat durch die Annahme einer Reihe von Kategorien die Grenze, die er sich selbst setzte, überschritten; er hat etwas angenommen, das aus seiner Lehre heraus nicht begründet werden kann[49]). Unser Philosoph hat das leider nicht gegen Epikur hervorgehoben; die epikureische Erfahrungstheorie ist also nicht streng durchgeführt. Kants Lob ist somit einzuschränken. Hier kann zur Vervollständigung

---

[45]) Kr. d. r. V. 224 ff.; auch de mundi sens. V § 30.

[46]) Kr. d. r. V. 229.

[47]) Bauch, Substanzproblem. S. 82.

[48]) Kr. d. r. V. 881/882.

[49]) Natorp, a. a. O. S. 255.

gleich noch eine bereits bei der Kosmogonie kurz erwähnte Abweichung vom Prinzip der Erfahrung, also eine weitere Inkonsequenz angeführt werden: die Zufallstheorie, durch die letzten Endes Naturforschung als Wissenschaft aufgehoben wird! Aber wir wissen ja längst, daß es Epikur gar nicht auf reine Wissenschaft ankam.

Zu viel Ehre hat Kant dem Epikur wohl angetan, wenn er in der Kr. d. r. V., in dem Abschnitt über die Antizipationen der Wahrnehmung[50]) den Apriorismus mit der epikureischen Lehre von der *πρόληψις* in Verbindung bringt. Es heißt da: „Man kann alle Erkenntnis, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntnis gehört, a priori erkennen und bestimmen kann, eine Antizipation nennen, und ohne Zweifel ist das die Bedeutung, in welcher Epikur seinen Ausdruck *πρόληψις* brauchte". Gibt diese Erklärung nun wirklich „ohne Zweifel" die Bedeutung des epikureischen Ausdruckes wieder?

Wir müssen das entschieden verneinen. Um Kants historischen Irrtum aufzuzeigen, sei zunächst einiges zur Erläuterung obiger Kant-Stelle gesagt. Bei den Gegenständen möglicher Erfahrung, d.i. den Erscheinungen, ist zwischen Form und Inhalt zu unterscheiden. Der Inhalt der Erscheinungen, d. i. die Empfindung, kann „niemals a priori erkannt werden", also nicht „antizipiert werden", da sie ein „sinnliches Datum"[51]) ist. Einer Antizipation der Erkenntnis a priori durch die bloße Vernunft ist also nur die Form zugänglich. „Dagegen würden wir die reinen Bestimmungen im Raume und der Zeit, sowohl in Ansehung der Gestalt als Größe, Antizipationen der Erscheinungen nennen können, weil sie dasjenige a priori vorstellen, was immer a posteriori in der Erfahrung gegeben werden mag"[52]).

Nun können wir zu einer Erklärung der *πρόληψις* Epikurs übergehen. Da ist zunächst zu sagen, daß wir es hier mit einem sehr umstrittenen Terminus der epikureischen Philosophie zu tun haben. Man hat lange unter *πρόλ.* eine Allgemeinvorstellung verstanden, indem man sich dabei auf Diog. L. X 33 berief. Eine klare Behandlung dieses Begriffes hat m. E. zum erstenmal Franz Sandgathe gegeben in seiner Arbeit „über die Wahrheit der Kriterien Epikurs"[53]).

---

[50]) S. 208.

[51]) K. Fischer, Kant I 452.

[52]) Kr. d. r. V. 209.

[53]) Bonner Diss. 1909.

Hier wird auf Grund eingehender philologischer Interpretation gezeigt, daß die πρόληψις eine „anschauliche Einzelvorstellung" bedeutet. Allgemeinheit kommt ihr nicht zu. Diese προλήψεις, anschauliche Einzelvorstellungen, nicht abstrakte allgemeine Begriffe liegen den Worten zugrunde. Von sich aus aber kann das Subjekt niemals — nach Epikurs Lehre — Vorstellungen schaffen, sondern alle werden ihm gegeben, die πρόλ. ist immer gegründet in einem geschauten εἴδωλον. Somit ist klar, daß wir hier keineswegs Kants Deutung heranbringen dürfen, daß die προλήψεις durchaus nichts mit Begriffen zu tun haben, die im kantischen Sinne apriorisch sind; im Gegenteil, die πρόλ. ist ganz und gar etwas aposteriorisches, mit der Erfahrung erst ermöglichenden Erkenntnis a priori hat sie wenig oder besser nichts zu tun. Unser Philosoph hat hier dem Epikur die eigene Auffassung untergeschoben — ein weiteres Beispiel für Kants Benutzung der Geschichte der Philosophie.

Aber man könnte hier viel eher an die Stoa denken, und namhafte Kenner haben in der Tat die stoische πρόληψις sehr nahe an Kants apriorische Begriffe herangebracht, so vor allen Bonhöffer.

Die stoischen κοιναὶ ἔννοιαι, notiones communes (Cicero), die als ἔμφυτοι, insitae, oder auch φυσικαί bezeichnet werden, sind gemeinsame — d. i. allen Menschen gemeinsame — Begriffe, die vor aller Erfahrung in uns sind; deshalb heißen sie προλήψεις d. i. Vorwegnahmen. Cicero sagt davon: notionem appello quod Graeci tum ἔννοιαν tum πρόληψιν dicunt: ea est insita et ante percepta eiusque formae cognitio[54]). Sie werden auch fundamentum scientiae und praesumptiones genannt[55]). Bonhöffer ist nun der Ansicht, diese προλήψεις würden „von allen gleichmäßig an die Erfahrung herangebracht"[56]). Dann ständen sie allerdings auf einer Stufe mit den ideae innatae des Descartes und Leibniz und den notiones communes des Spinoza — aber auch mit den apriorischen Begriffen Kants. Auf jeden Fall steht die Stoa hier Kant ungleich näher als Epikur; immerhin scheint es mir nicht gut, diese nahe Verwandtschaft allen Ernstes zu betonen.

Kehren wir zu unserem Ausgangspunkte zurück: Unser Philosoph hat geirrt in der Interpretation der epikureischen πρόληψις;

---

[54]) Top. 7, 31; auch de leg. I 9.

[55]) Seneca ep. 117, 6.

[56]) Epiktet und die Stoa, S. 191.

aber auch der stoische Begriff deckt sich nicht mit Kants Apriorismus, wenn beide sich auch näher stehen.

Die Teleologie.

So sehr Kant in seiner Natur-Teleologie von allen bisherigen Versuchen abweicht, in einem Punkte stimmt er doch mit Epikur überein: in der Bekämpfung jener falschen Teleologie, welche die Zwecke in die Dinge selbst verlegte — diese Art wird in den Vorlesungen über Metaphysik[57]) „ein Polster der faulen Vernunft" genannt. Epikur wandte sich — der Tendenz seiner Philosophie entsprechend — entschieden gegen die Ansicht, die Natur sei auf einen Zweck berechnet, daß wir die Zunge haben, um zu sprechen, die Ohren um zu hören usw.[58]). Denn in Wirklichkeit verhalte es sich gerade umgekehrt: wir sprechen, weil wir eine Zunge haben, und hören, weil wir Ohren haben[59]). Hierzu äußert sich Kant in der Schrift „über die Fortschritte der Metaphysik"[60]): „Wir finden unter den zur Erkenntnis der Natur gehörigen Begriffen noch einen von besonderer Beschaffenheit . . . und dies ist der Begriff von einer Zweckmäßigkeit der Natur, welche auch im Gegenstand der Erfahrung sein kann, mithin ein immanenter, nicht transzendenter Begriff ist, wie der von der Struktur der Augen und Ohren, von der aber, was Erfahrung betrifft, es keine weitere Erkenntnis gibt, als was Epikur ihm zugestand, nämlich, daß, nachdem die Natur Augen und Ohren gebildet hat, wir sie zum Sehen und Hören brauchen, nicht aber beweist, daß die sie hervorbringende Ursache selbst die Absicht gehabt habe, diese Struktur dem genannten Zwecke gemäß zu bilden; denn diesen kann man nicht wahrnehmen, sondern nur durch Vernünfteln hineintragen." Das ist aber auch der einzige Punkt, in dem Kant mit Epikur in der Teleologie zusammenkommt; im übrigen besteht scharfe Gegnerschaft. Da Epikur einseitig dabei stehen geblieben ist, alles nach dem mit Notwendigkeit waltenden Kausalitätsgesetze zu betrachten, hat er ein allgemeines Bedürfnis der Menschennatur gänzlich übersehen oder auch — mit Rücksicht auf sein Ziel — absichtlich zu unterdrücken ver-

---

[57]) S. 531 (Ausg. v. M. Heinze).
[58]) Zeller III 1, 398/399.
[59]) Ebenda.
[60]) S. 123 (Ausg. v. Vorländer).

sucht. Die mechanische Erklärungsart — soweit sie auch reichen mag — wird niemals ganz befriedigen, die Frage nach dem Zweck, die der Mensch immer gestellt hat und immer wieder stellen wird, kann damit nicht aufgehoben, sondern höchstens hinausgeschoben werden. Die mechanische Erklärung wird niemals den Ursprung der ersten Organisation erkennen, dieser wird sich ihr immer entziehen. In der Kr. d. Urt.[61]) setzt Kant sich mit Demokrit und Epikur auseinander. Dort wird folgendes ausgeführt: Bisher gab es zwei Systeme „über die Zweckmäßigkeit der Natur", das des Idealismus und des Realismus der Naturzwecke. Der erstere sieht alle Zweckmäßigkeit der Natur als unabsichtlich an, der zweite als absichtlich. Beim Idealismus treten zwei Abarten hervor: der der Kausalität und der der Fatalität. „Das erstere Prinzip betrifft die Beziehung der Materie auf den physischen Grund ihrer Form, nämlich die Bewegungsgesetze ... Das System der Kausalität, welches dem Epikur und Demokrit beigelegt wird, ist nach dem Buchstaben genommen so offenbar ungereimt, daß es uns nicht aufhalten darf."

In dem folgenden der Kritik der beiden Systeme des Idealismus und des Realismus gewidmeten Abschnitte zeigt Kant, daß mit jener Erklärungsart Epikurs — Demokrit wird oben überhaupt nur so nebenher erwähnt, Epikur steht Kant sicherlich am nächsten und ist ihm am meisten bekannt — unsere teleologischen Urteile über die Natur durchaus nicht befriedigend erklärt werden. Es heißt da[62]): „Die für den Idealismus der Endursachen in der Natur streitenden Systeme lassen nun einerseits zwar an dem Prinzip derselben eine Kausalität nach Bewegungsgesetzen zu (durch welche die Naturdinge zweckmäßig existieren), aber sie leugnen an ihr die Intentionalität, d. i. daß sie absichtlich zu dieser ihrer zweckmäßigen Hervorbringung bestimmt, oder mit anderen Worten, ein Zweck die Ursache sei. Dieses ist die Erklärungsart Epikurs, nach welcher der Unterschied einer Technik der Natur von der bloßen Mechanik gänzlich abgeleugnet wird, und nicht allein für die Übereinstimmung der erzeugten Produkte mit unseren Begriffen vom Zwecke, mithin für die Technik, sondern selbst für die Bestimmung der Ursachen dieser Erzeugung nach

[61]) § 72 S. 267/268 (Ausg. v. Vorländer).

[62]) § 73 S. 268/269.

Bewegungsgesetzen, mithin ihre Mechanik, der blinde Zufall zum Erklärungsgrunde angenommen, also nichts, auch nicht einmal der Schein in unserem teleologischen Urteile erklärt, mithin der vorgebliche Idealismus in demselben keineswegs dargetan wird."

Bei Epikur kann also die Wissenschaft nicht stehen bleiben, wenn nicht eine große Lücke unausgefüllt bleiben soll. Kant führt die Wissenschaft weiter, indem er einen neuen Weg für die Vereinigung des mechanischen und teleologischen Prinzips, der Kausalität und des Zweckes angibt. Die Lösung des Problems ist nach Kant sehr einfach: das Kausalprinzip wird nicht angetastet, es muß unbedingt als Grundlage der Wissenschaft bestehen bleiben. Unser Philosoph pflichtet ja, wie S. 417 u. 418 gezeigt wurde, gerade darin dem Epikur und den anderen Atomistikern bei, daß ohne die mechanische Erklärungsart „keine eigentliche Naturerkenntnis möglich" sei. Im Interesse der Wissenschaft soll sie „ganz unbeschränkt" sein und soweit vordringen, wie sie vermag. Aber „wenn ich sage: ich muß alle Ereignisse in der materiellen Natur . . . nach bloß mechanischen Gesetzen beurteilen, so sage ich damit nicht: sie sind danach allein . . möglich, sondern das will nur anzeigen: ich soll jederzeit über dieselben nach dem Prinzip des bloßen Mechanismus der Natur reflektieren, und mithin diesem, so weit ich kann, nachforschen, weil, ohne ihn zum Grunde der Naturforschung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntnis geben kann. Dieses hindert nun . . . nicht . . . nach einem Prinzip zu spüren . . . , welches von der Erklärung nach dem Mechanismus ganz verschieden ist, nämlich dem Prinzip der Endursachen. Denn die Reflexion nach der ersten Maxime wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr wird es geboten, so weit man kann, sie zu verfolgen". Das teleologische Prinzip ist eine regulative Maxime, es will nicht konstruieren — das ist ja die Aufgabe des mechanischen und als solchen konstitutiven Prinzips — jenes Prinzip will nur beurteilen, reflektieren[63]).

Wenn wir hier zum Schluß unser Urteil über Kants Verhältnis zu den griechischen Naturphilosophen zusammenfassen, so dürfen wir wohl sagen, daß jenes eingangs angeführte hohe Lob der Epikureer

[63]) Wenn man von Zweck spricht, so will man, wie Kant sagt, nur anzeigen, „daß dieses Wort . . nur ein Prinzip der reflektierenden, nicht der bestimmenden Urteilskraft bedeute". Kr. d. Urt. 258/259 (308).

nicht in dieser Unbedingtheit ausgesprochen werden kann, daß Kant dem Demokrit in mehr als einer Hinsicht nicht gerecht geworden ist und nicht genügend „aus Demokrits tiefem Brunnen“[64]) geschöpft hat.

Jetzt können wir auch eine Antwort zu geben versuchen auf die Frage, wie jene Überschätzung des Epikur zu erklären sei. Die Quellen, aus denen Kant schöpfte, sagen alles. Für Epikur flossen die ihm von Jugend auf vertrauten römischen Quellen überreichlich; Lucrez wird viel und gern zitiert; in dem Werke de rerum natura sucht ein begeisterter Anhänger des Epikur einen spröden Stoff auf künstlerische Weise der Mit- und Nachwelt nahe zu bringen; auf unseren Denker hat das Lehrgedicht tiefen und nachhaltigen Eindruck gemacht. Als zweite Hauptquelle für Epikurs Lehre ist dann der Kant von der Schule her wohl bekannte Cicero zu nennen (de finibus, de nat. deor. usw.). Bei so reichlich fließenden Quellen wäre es sehr umständlich gewesen, erst noch in „Demokrits tiefen Brunnen“ hinabzusteigen. So steht die Sache natürlich für diesen uns sehr sympathischen wissenschaftlichen Denker sehr schlecht[65]).

Auf Kants Methode der Geschichtsbenutzung ist im Laufe der Erörterung an den betreffenden Stellen schon hingewiesen worden; hier sei nur noch auf eine ganz besonders charakteristische Äußerung unseres Philosophen hingewiesen.

Am Schlusse der Antinomienlehre, in dem Abschnitte „von dem Interesse der r. V. an diesem Widerstreite“[66]) wird der Standpunkt der Thesen als „Dogmatismus der r. V.“, der der Antithesen als „Empirismus der r. V.“ bezeichnet. Dann heißt es, um diese Sätze durch bekannte Größen aus der Geschichte der Philosophie zu charakterisieren: „Dies ist der Gegensatz des Epikureismus gegen den Platonismus“[67]). Diese Illustration ist aber durchaus angreifbar, wenn man, so wie es hier geschieht, dem Platon alle Thesen und dem Epikur alle Antithesen in den Mund legt. K. Fischer bemerkt dazu

---

[64]) Kr. d. r. V. 883 (2. A.).

[65]) Eine Kleinigkeit, die aber für die Bestimmung der Quellen nicht übersehen werden darf, sei angeführt zur Illustration unserer Behauptung lateinischer Quellen: jene bekannte, uns gerade im griechischen Wortlaut geläufige Formulierung des Grundsatzes von der Beharrlichkeit der Substanz bringt Kant in lateinischer Übersetzung.

[66]) Kr. d. r. V. 490 ff.

[67]) Ebenda 499.

treffend: „In der kosmologischen Anschauungsweise der Alten lag es tief begründet, daß sie das Weltganze als begrenzt ansahen, daß sie in der Welt die Freiheit im Sinne einer unbedingten Kausalität nicht einräumen konnten: in der ersten Rücksicht geht die Kosmologie der Alten mit der Thesis der ersten Antinomie, in der zweiten Rücksicht geht sie nicht mit der Thesis der dritten". Aber Kant selbst — und das ist es, worauf wir besonders hinweisen wollten — war sich nicht im unklaren über seinen Verstoß gegen die Geschichte; in einer Anmerkung sagt er: „Es ist indessen noch die Frage, ob Epikur diese Grundsätze als objektive Behauptungen jemals vorgetragen habe"[68]. Für Kants Methode der Geschichtsbenutzung ist dies ein wichtiges Beispiel. Wir haben hier eine ganz andere Art der Bezugnahme auf die Vorgänger als etwa oben in der kosmogonischen Auseinandersetzung oder in dem Abschnitte der Kr. d. p. V.[69]), wo die Lehre vom höchsten Gut eben aus der Auseinandersetzung mit den Alten heraus entwickelt und klargestellt wird. Aus unserer Stelle der Kr. d. r. V. aber geht hervor, daß Kant bisweilen mit der Geschichte der Philosophie auch eine andere Absicht verbindet: bekannte Größen dienen ihm mitunter lediglich zur Illustration. So können wir also bei Kant zwei Arten in der Benutzung der Philosophiegeschichte feststellen.

---

[68]) Ebenda 499 A. Das oben Angeführte ist der Anfang der Anm., das übrige wurde bereits an anderen Stellen benutzt.

[69]) Dialektik d. p. V. 142 ff. (Vorländer).

XX.

Zu Johannes Scotus Erigena.

Von

D. Dr. **Johannes Dräseke,** Wandsbeck.

I.

Rückblick, neue Quellen und neue Aufgaben.

Obwohl das in den ersten Jahrhunderten nach seiner Entstehung begeistert gepriesene und in wissenschaftlich angeregten Kreisen jener Zeiten eifrig gelesene, dann aber durch päpstlichen Machtspruch zur Verbrennung verurteilte und infolgedessen allmählich verschwindende große philosophisch-theologische Werk des Johannes Scotus Erigena „Über die Einteilung der Natur“ (De divisione naturae) in fünf Büchern seit dem Jahre 1853 in einer auf breitere handschriftliche Grundlage gestellten Ausgabe von H. J. Floß vorliegt (Migne, Patr. Lat. CXXII), welche die gesamte bis dahin bekannt gewordene schriftstellerische Hinterlassenschaft des Philosophen und Theologen vereinigt, so wird man doch behaupten dürfen, daß die Wissenschaft das auf diesem Gebiete von ihr zu erstrebende Ziel, d. h. eine wirkliche Durchdringung und klare Erfassung der Gedanken Erigenas in ihrer Abhängigkeit besonders von griechischen Vorgängern bis auf diesen Tag nicht völlig erreicht hat. Diese Tatsache ist auf mehrere Gründe zurückzuführen, denen man sich nicht verschließen soll. Rückschauend sammle ich sie aus ihrer Zerstreuung und lege sie hier kurz gefaßt vor.

Zunächst hat sich die handschriftliche Grundlage seitdem ganz erheblich erweitert. Als Thomas Gale Erigenas Hauptwerk im Jahre 1681 zum erstenmal aus dem Dunkel hervorzog, stand ihm nur eine aus dem Ende des 11. Jahrhunderts stammende Hs. zur Verfügung. Von seinem Freunde Alixius erhielt er nur aus einer anderen, im Kloster St. Germain zu Paris aufbewahrten Hs. noch mancherlei Ergänzungen und Verbesserungen, die er in einem Anhange seiner Erstlingsausgabe (1681) beifügte. Diese Ausgabe ist

es, die unter der Nachwirkung des von Papst Honorius III. 1225 über Erigenas Hauptwerk ausgesprochenen Vernichtungsurteils im Jahre 1685 auf den berüchtigten Index librorum prohibitorum gesetzt wurde. Die erste 1838 in Deutschland erschienene Ausgabe von C. B. Schlüter war im wesentlichen nur ein unveränderter Abdruck der Oxforder von Gale[1]). Floß dagegen standen vier Hss. der Divisio naturae aus der Pariser Bibliothek (Sangerm. 309 s. XI, 280 s. XII, 830 s. XI, Paris 1764 s. XII) zu Gebote, — unter ihnen diejenige, aus welcher Alixius seinerzeit seinem Freunde Gale Ergänzungen gesandt hatte, — und aus ihnen stellte er unter Zugrundelegung der Oxforder Ausgabe einen im ganzen lesbaren Text her[2]). Gleichwohl leidet seine Ausgabe an einem empfindlichen Mangel. Christlieb[3]) und Huber[4]) sowohl — die in ihren Sonderdarstellungen des Lebens und der Lehre des Erigena sich um das Verständnis der Gedanken dieses geistesgewaltigen Mannes unstreitig verdient gemacht haben — wie auch L. Noack (in der Einleitung zu seiner deutschen Übersetzung des Werkes, Berlin 1874) haben diesem Mangel,

[1]) Mit welcher Begeisterung dieser erste Herausgeber Erigenas in Deutschland diesem die Bahn gebrochen und seine großartige philosophische Gesamtanschauung gegen die schiefen und einseitigen Urteile der Philosophen seiner Zeit in Schutz genommen, davon legt seine umfangreiche Vorrede einen glänzenden Beweis ab. Auch heute noch ist es nicht unangebracht, Hegels Namen hier in Verbindung mit dem des Erigena zu hören. „Haud infitiamur," sagt Schlüter (p. XXVIII), „Hegelii speculationem, praecipue si eam cum philosophia critica et cum subiectivo idealismo compares, de christiana philosophia et theologia optime esse meritam, atque etiam Erigenae scriptis facilius intelligendis quodammodo certe viam aperuisse."

[2]) Daß Floß' in vielen Fällen ganz einseitige Bevorzugung der Codd. CF philologisch in keiner Weise zu rechtfertigen ist, dürfte in unseren Tagen als ausgemacht gelten. Gales Cod. A verdient weit höher als bisher bewertet zu werden. Darum darf auch Schlüters Ausgabe bis jetzt noch durchaus nicht als durch Floß' Ausgabe überholt bezeichnet werden. Freilich, „alles Gute, was seitdem über Johannes gesagt werden konnte, kommt auf ihre Rechnung. Aber" — das ist L. Traubes Urteil in seinem Vorwort zu E. K. Rands „Johannes Scottus" (München 1906) S. X — „gemessen an dem, was fehlt und not tut, bedeutet sie nur den bescheidensten Anfang. Ein Geist, wie Johannes, verlangt gebieterisch eine Fortsetzung, womöglich eine Krönung dieses ersten Versuches."

[3]) Th. Christlieb, Leben und Lehren des Johannes Scotus Erigena. Gotha 1860.

[4]) J. Huber, Johannes Scotus Erigena, München 1861.

obwohl sie es gekonnt hätten, nicht abgeholfen. Floß hat nämlich weder die von Erigena angezogenen Stellen der h. Schrift verzeichnet, noch die zahlreichen Anführungen aus Schriftstellern, besonders des christlichen Altertums, aufgesucht und nach ihrem Fundort genauer gekennzeichnet. Damit hat er sich eines doppelten Vorteils begeben. Einmal ist es durch sein Verfahren völlig ausgeschlossen, daß wir von dem wirklichen Umfang der gelehrten Kenntnisse des Scotus Erigena eine klare Vorstellung gewinnen; denn die bloße Aufzählung der von ihm genannten Schriftsteller (Huber, a. a. O. S. 45) oder allgemeine Erörterungen über die Voraussetzungen seines Denkens und Wissens (Noack, a. a. O. S. 16/17, 24—28) vermögen eine solche nicht zu vermitteln. Sodann hat Floß nicht erkannt, daß er infolge der Vernachlässigung jenes Erfordernisses ein wichtiges Mittel unbenutzt gelassen hat, das ihn befähigt hätte, durch Vergleich des von Erigena gebotenen Wortlauts seiner Anführungen mit dem uns heute noch zugänglichen seiner Quellen, aus diesen selbst einerseits wertvolle Textverbesserungen für Erigena, andererseits solche aus letzterem für jene, und damit einen tieferen, wissenschaftlich begründeteren Einblick in das im allgemeinen ja längst bekannte Abhängigkeitsverhältnis Erigenas von Dionysius und Maximus sowie einigen anderen Alten zu gewinnen.

Soviel von der Ausgabe Floß'. Es gilt, die handschriftliche Grundlage von Erigenas Hauptwerk weiter zu verfolgen, um von der Aufgabe, die hinsichtlich des großen Philosophen noch zu lösen ist, eine richtige Vorstellung zu gewinnen. Unbenutzt ist noch eine sechste, in der Stadtbibliothek von Avranches ruhende Hs., die von Floß seinerzeit nicht verglichen werden konnte. Unbenutzt, oder vielmehr unverglichen als Ganzes, ist endlich die wichtigste, älteste und wertvollste aller Erigena-Hss., der neu entdeckte Codex Bambergensis (B). Über ihn und seine Lesarten gab zuerst A. Schmitt eingehende Auskunft[5]), die er mir gegenüber durch sehr dankenswerte, in meiner Schrift über „Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke De divisione naturae libri V" (Leipzig 1902) zur weiteren Kenntnis gebrachte briefliche Mittei-

---

[5]) A. Schmitt, Zwei unbenutzte Handschriften des Johannes Scotus Erigena. (Programm des Kgl. neuen Gymnasiums in Bamberg.) Bamberg 1900. Vgl. dazu meinen Bericht i. d. ZfwTh. XLIV, S. 478—480.

lungen (S. 5—7) vervollständigte. Cod. Bamb. ist die einzige in Deutschland erhaltene Hs., welche das Werk des Erigena vollständig überliefert und gehört in seinem ersten, Buch I—III umfassenden Teile dem 10., vielleicht sogar schon dem Ende des 9. Jahrhunderts an, während der zweite Teil (Buch IV und V) jüngeren Ursprung verrät. Die — ebenso wie der bis jetzt noch nicht benutzte Cod. Rem. 875 — in Reims geschriebene Hs. kommt für die Texesherstellung, zusammen mit der Reimser Hs. in erster Linie in Betracht. Nach Traubes sicherlich zutreffenderem Urteil (in seinem Vorwort zu E. K. Rands „Johannes Scottus", München 1906, S. VIII) sind aber beide Hss. noch von Erigena selbst durchgesehen und ergänzt sowie mit Anmerkungen von seiner eigenen Hand versehen, so daß sie also unmittelbar bis auf dessen Zeit zurückgehen. Wie sehr die Lesarten der Bamberger Hs., von der Cod. Paris. lat. 12964 s. IX eine Abschrift ist, vor denen der sonstigen Überlieferung den Vorzug verdienen, das hat Schmitt durch eine größere Auswahl von Stellen (S. 7—55) lebendig veranschaulicht. Infolge der durch Traube ermittelten Ursprungsverhältnisse der Hs. ist aber der von Schmitt (S. 31) nur als Vermutung geäußerte Umstand als Tatsache anzusehen, daß die in der Schrift sich findenden Übersetzungen Erigenas in Cod. Bamb. die ursprüngliche Fassung bieten, während Cod. A (saec. XI = Edit. princ. Gales) eine spätere Überarbeitung oder Verbesserung enthält. Ihm am nächsten steht Cod. Rem. 875 und jener von Floß seinerzeit nicht mehr eingesehene Codex von Avranches (A′), von dem Schmitt (a. a. O. S. 56—62) aus eigener Kenntnis Genaueres berichtet. Die dem 12. Jahrhundert angehörende Hs. enthält auf 172 Blättern etwa vier Fünftel der Divisio naturae. Während B keine Kapiteleinteilung aufweist, ist eine solche in A′ vorhanden, und zwar in fast ausnahmsloser Übereinstimmung mit A. Am Rande befindliche Inhaltsangaben laufen durch das ganze Werk, im 5. Buche jedoch hören die Kapitelzahlen auf. Wer macht sich nunmehr — ich habe die Frage wiederholt schon gestellt — an die unbedingt notwendig zu lösende Aufgabe der Vergleichung dieser wichtigen Handschriften?

Hinzugekommen ist ferner, wie ich vor Jahren abermals durch briefliche Mitteilungen Schmitts erfuhr, eine erst seit 1884 entdeckte, aber noch niemals benutzte Hs. der Divisio naturae, welche die Stadtbibliothek zu Bern besitzt (Nr. 469 saec. XII). Dieser Codex

Bernensis ist aber unvollständig und enthält nur das I. Buch vollständig, vom II. Kap. 1—23, so daß sein Umfang dem des Cod. D entspricht. Nach der ganzen Schreibart zu urteilen, scheint der Wert der Hs. nicht sehr groß zu sein. Ihr Geschick ist dem der Bamberger Hs. insofern ganz ähnlich, als sie Jahrhunderte lang unbekannt blieb, weil der Verfasser der Schrift *περὶ φύσεων* nicht genannt ist, während die zwei mit ihr zusammengebundenen Schriften Rhetorica und ad Herennium den Namen ihres Verfassers Cicero tragen. Sinner führte seinerzeit (1760) in seinem Katalog nur die letzteren beiden Schriften an, ließ aber die Schrift „peri phision" unbeachtet. Dem Bibliothekar Dr. Wilhelm Meyer hat man es zu verdanken, daß diese Hs. des Erigena im Jahre 1884 aus unverdienter Vergessenheit wieder ans Licht trat.

Endlich muß auf eine noch unbenutzte, durch J. A. Endres erschlossene, für den Gedankengehalt sowie die Textfassung des großen Werkes Erigenas gleich wichtige Quelle der Erkenntnis verwiesen werden, die dieser verdiente Forscher in seinem „Honorius Augustodunensis", einem „Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert" (Kempten und München 1906, XII. und 159 S.), zugänglich gemacht hat. In einem Aufsatz „Zur Frage nach dem Einfluß des Johannes Scotus Erigena" (ZfwTh. L. N. F. XV 3, S. 323—347) habe ich dieses inhaltreiche Werk nach allen Richtungen hin zu würdigen gesucht und mich bemüht, an der Hand der Beweisführung Endres' den Einfluß Erigenas auf Honorius in der Behandlung und Beurteilung zahlreicher theologischer Fragen deutlich hervortreten zu lassen. Alle diese Einzelfälle geistiger Abhängigkeit werden aber bei weitem in den Schatten gestellt durch den von Honorius unternommenen Versuch, Erigenas Lehre als Ganzes im 12. Jahrhundert wieder aufleben zu lassen, dadurch, daß er in seiner Schrift „Clavis physicae" dessen Hauptwerk „De divisione naturae" in wortgetreuen — von unbedeutenden Textänderungen abgesehen —, über die ganzen fünf Bücher sich erstreckenden und somit fast die Hälfte desselben umfassenden Auszügen seinen Zeitgenossen zugänglich und verständlich zu machen suchte. Endres' Verdienst ist es, diese so überraschende schriftstellerische Tatsache entdeckt sowie eingehend begründet und nachgewiesen zu haben. Es ist dringend zu wünschen, daß Honorius' bis jetzt nur handschriftlich vorhandenes Werk „Clavis physicae", bei dessen Abfassung

ihm, wie es scheint, mindestens eine dem bisher nur stellenweise verglichenen Cod. Bamb. gleichwertige, in mancher Hinsicht vielleicht noch bessere Hs. des Erigena vorgelegen hat, auf Grund der zu Gebote stehenden Hss. veröffentlicht würde.

Ein weiterer wissenschaftlicher Mangel in den zuvor genannten drei Werken über die Philosophie Erigenas zeigt sich sodann in dem Verhalten ihrer Verfasser zu der von Oehler 1857 zum erstenmal im griechischen Wortlaut vollständig vorgelegten Schrift des Maximus Confessor „Über verschiedene schwierige Stellen des Dionysius und Gregorius“ (*Περὶ διαφόρων ἀπορῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου*, bei Erigena stets, mit älteren Anführungen übereinstimmend, „Ambigua“ genannt). Alle drei Forscher haben sie keines Blickes gewürdigt. Es muß tatsächlich als ein Wagnis bezeichnet werden, daß Christlieb und Huber nur das schmale, kaum den fünften Teil des Gesamtwerkes bildende Bruchstück, das Gale zuerst bekannt machte, für ihre Darstellung heranzogen und benutzten, den unvergleichlich reichen Stoffzuwachs dagegen, der schon seit 1857 ihnen zugänglich war, durchaus nicht berücksichtigten. Dieser Vorwurf trifft besonders Christlieb, der Oehler's Ausgabe des ganzen Werkes des Maximus in seinem Aufsatz über Maximus 1881 (PRE IX, 437) zwar verzeichnete, in dem über Erigena aber 1884 (PRE XIII, 793 ff.) nicht verwertete. Aber freilich, die Frage, welche, dem heutigen Zuge der Wissenschaft entsprechend, eine brennende ist: Hat Erigena den Maximus auch richtig verstanden? Oder: Wie weit beherrschte er die griechische Sprache, um in die tiefen Gedanken dieses hervorragendsten Theologen des 7. Jahrhunderts einzudringen und sich ihrer zu bemächtigen? — Diese Frage lag jenen Männern vor 50 Jahren fast noch völlig fern.

Auch die unterschiedslose Benutzung aller von Floß veröffentlichten, in der Ausgabe bei Migne vereinten Schriften Erigenas von seiten der früheren Forscher muß, wie mir scheint, als eine zur Erzielung eines wissenschaftlich voll befriedigenden Ergebnisses bedenkliche angesehen werden. Bei diesem Verfahren ist ja der so wichtige Gesichtspunkt der Entwicklung ganz und gar nicht zu seinem Rechte gekommen. Ich führe hierfür nur ein Beispiel an, indem ich auf Erigenas Neuplatonismus blicke. Der älteren, soeben kurz gekennzeichneten Behandlungsweise gegenüber muß folgendes festgehalten werden. Fast alles, was Erigena an neuplato-

nischen Gedanken in seiner hierfür besonders in Betracht kommenden Schrift „De praedestinatione" (Migne, P. L. CXXII, 355—440) vorbringt, geht auf Augustinus zurück, was Jacquin im einzelnen sehr sorgfältig nachgewiesen hat[6]). Er zuerst hat die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß man in Erigenas Neuplatonismus sowohl wie in seinem schriftstellerischen Bildungsgange überhaupt zwei Abschnitte unterscheiden müsse: Während des ersten, der seine Jugend und den Anfang seines Aufenthalts in Frankreich bis zum Jahre 851 oder etwas später umfaßt, ruht seine wissenschaftliche Bildung fast ausschließlich auf lateinischen Schriftstellern. In seiner bedeutenden, eben genannten Schrift „De praedestinatione" führt er nur drei Lateiner an, Augustinus, Papst Gregorius und Isidorus Hispalensis, die letzteren beiden nur einmal, den ersteren dagegen nahezu sechzigmal. Seine griechischen Kenntnisse scheinen ihn damals noch nicht zu tieferem Eindringen in griechisches Schrifttum befähigt zu haben. Die neuplatonischen Gedanken, die er in dieser Zeit äußert, sind, in ihren Grundzügen wenigstens, unzweifelhaft den Werken des Augustinus entnommen. Ein zweiter Zeitraum, der schon mit dem Jahre 858 beginnt, ist durch die von Erigena angefertigten Übersetzungen griechischer Kirchenlehrer und die Abfassung seines philosophischen Hauptwerkes „De divisione naturae" gekennzeichnet. Da hat er Fühlung mit den Griechen genommen. Seine von dorther beeinflußte Philosophie tritt nun in deutlich erkennbare Abhängigkeit von Dionysius, Maximus und Gregorius von Nyssa, in erheblich geringerem Maße von Epiphanius, dessen „Ancoratus" (oder De fide) er, wenigstens in ausgewählten Stücken, gleichfalls ins Lateinische übersetzt hat[7]). Dieser Sach-

[6]) Jacquin, „Le néo-platonisme de Jean Scot" in „Revue des sciences philosophiques et théologiques" I, 4 (1907), S. 674—685 und dazu meine Abhandlung „Zum Neuplatonismus Erigenas" i. d. Zeitschr. f. Kirchengesch. XXX, 1, S. 73—84.

[7]) Vgl. meine zuvor genannte Schrift über Erigenas Gewährsmänner, S. 33—70. Die Schrift ist von M. Manitius in seiner „Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters" I (München 1911), S. 330, Anm. 1 natürlich erwähnt, aber nur sehr oberflächlich gekennzeichnet. Hätte er sich den Inhalt etwas genauer angesehen, so hätte er es nicht nötig gehabt, bei Besprechung der theologischen Schriften des Boethius (S. 35) auf E. K. Rands 1901 erschienene Abhandlung „Der dem Boethius zugeschriebene Traktat De fide catholica" (Sonderabdr. aus d. XXVI. Supplbd. der Jahrb. f. klass. Philol.

verhalt, d. h. ein stufenweises Fortschreiten der gelehrten Kenntnisse Erigenas wird zugleich durch eine Stelle aus „De divisione naturae“ bestätigt und erhärtet. Bei der Erörterung der Frage von der Auferstehung der Toten sagt er (V, 23. Floß 899 = Schlüter 465/466): „Ich erinnere mich nicht, hierüber in lateinischen Handschriften etwas gelesen zu haben. Auch glaube ich nicht, daß über diese Frage von einem uns noch nicht bekannten Schriftsteller gehandelt worden ist; denn es ist nicht anzunehmen, daß lateinische Schriftsteller diese wichtige Untersuchung unberührt übergangen oder angedeutet nicht weiter behandelt hätten. Ich glaube vielmehr, wenn etwas über diesen Gegenstand erörtert worden, daß es nicht zu unserer Kenntnis gelangt ist. Indem ich darum lange bei mir selber darüber nachdachte, kam ich schließlich darauf, daß die allgemeine Auferstehung der Guten und Bösen vom Tode nur allein durch die Gnade des Welterlösers erfolgen wird.“ .... „So war meine Meinung in betreff der Auferstehung der Toten. Als ich jedoch den Ancoratus des Bischofs Epiphanius von Constantia auf Cypern, d. h. dessen Rede vom Glauben, und die Abhandlung des großen Theologen Gregorius ‚Vom Ebenbilde‘ gelesen hatte, änderte ich meine eigene Meinung, die ich dem Ansehen jener Männer unterordnete, und räumte ein, daß die Auferstehung der Toten durch eine Naturkraft erfolgen werde.“ Diesen Erklärungen zufolge hat sich Erigena ziemlich spät mit den griechischen Vätern vertraut gemacht. Was er diesen in seinem Hauptwerke verdankt, habe ich im zweiten Teile meiner zuvor genannten Schrift (S. 27—63) im allgemeinen nachzuweisen mich bemüht, so zwar, daß ich nur die Fundstellen

---

S. 407—461), die ich in Hilgenfelds ZfwTh. (XLV, S. 581—588) mit besonderer Bezugnahme auf die von niemand bisher bemerkte eigenartige Verweisung Erigenas auf die theologischen Schriften des Boethius gewürdigt habe, sich ausschließlich zu berufen. Manitius hätte alles auf dieses Verhältnis Bezügliche, und zwar schon mit Benutzung und richtiger Bewertung der Abhandlung Rands, S. 12—20 meiner Schrift in zusammenhängender Ausführung finden können. Ihm gegenüber sehe ich mich — ebenso wie s. Z. Rand gegenüber — zu der Frage berechtigt: Warum ist meine Abhandlung „Über die theologischen Schriften des Boethius“ (Jahrb. f. prot. Theol. XII, S. 312—333), in der ich s. Z. Useners philologische Runenschrift in seinem „Anecdoton Holderi“ mit besonderer Beziehung auf Nitzschs „System des Boethius“ weiteren wissenschaftlichen Kreisen zu deuten und zu vermitteln gesucht habe, S. 35 seines Werkes von ihm nicht verzeichnet worden?

genau ermittelte und verzeichnete. Sodann aber bin ich denjenigen griechischen Schriftstellern näher getreten, von deren Verhältnis zu Erigena allein eine Förderung unserer Kenntnis des Philosophen zu erwarten ist.

Absehen mußte ich allein von einer Untersuchung der Dionysius-Stellen bei Erigena. Daß dieser den Areopagiten auf Geheiß Karls des Kahlen übersetzt hat, war längst bekannt; aber schon die Zeitgenossen haben über die Schwerfälligkeit und Dunkelheit dieser Übersetzung geklagt. Um so mehr ist daher die Frage berechtigt, ob und inwieweit Erigena den Dionysius recht verstanden[8]) und in welcher Hinsicht seine Anführungen etwa für die Textgestaltung seines Werkes in Betracht kommen. Diese Aufgabe hätte natürlich längst in Angriff genommen sein können. Sie ist aber auch heute noch nicht so einfach zu lösen, da sie durch den Mangel einer handlichen, philologisch zuverlässigen Ausgabe des Dionysius, deren Herstellung ich seit Jahren wiederholt als notwendig bezeichnet habe, bedeutend erschwert ist und außerdem die Anführungen aus Dionysius mit Erigenas eigener Übersetzung vielfach nicht übereinstimmen.

Daß Erigena außerdem auch des Maximus „Ambigua" über-

---

[8]) Wie sehr die Kenntnis des Griechischen, um derentwillen Erigena ganz besonderen Ruhm genoß, im übrigen jenen Jahrhunderten abhanden gekommen war, darauf habe ich in den Theol. Studien und Kritiken 1911, 1, S. 22—24 besonders hingewiesen. Ebenso wie bei St. Gallen, hat man sie auch bei Kloster Bec und seinem bedeutendsten Zögling Anselm durchaus in Abrede stellen müssen. Aus Rémusats trefflichem „Saint Anselm de Cantorbéry" (Paris 1868) bringe ich hier noch ein beachtenswertes, meine Mitteilungen (a. a. O.) ergänzendes Zeugnis bei. „Wir besitzen," sagt er S. 389/390, „einen Katalog der Bibliothek des Klosters Bec, der mit einem Verzeichnis von Büchern bereichert ist, welche ihr Bischof Philipp von Bayeux überlassen hatte. Nach dieser dem 12. und teilweise wahrscheinlich dem 13. Jahrhundert angehörenden Urkunde besaß das Kloster, selbst damals, kein griechisches, wenigstens nicht aus der Zeit des klassischen Altertums herrührendes Buch. Man sagt freilich, daß Lanfranc griechisch verstand, aber nirgends findet sich ein Beweis dafür, und obwohl man damals für einen dieser Sprache Kundigen galt, wenn man nur ihre Schriftzeichen lesen konnte, so sehe ich keinen Grund dafür, wie man Anselm als den schwächsten der Hellenisten hinstellen kann, weil er irgendwo glaubt, daß das Wort Umfang im Griechischen *πλάτος* heiße und weil er *ἀναγωγή* für gleichbedeutend mit contemplatio erklärt". — *Ἀναγωγή* ist ein bei dem Areopagiten Dionysius gebräuchliches Wort und bedeutet bei ihm jene Erregtheit der Seele, kraft deren sie in die tiefsten Geheimnisse der göttlichen Dinge einzudringen vermag.

setzt und in seinem Hauptwerke in weitem Umfange benutzt hat, war gleichfalls längst bekannt. Nicht bekannt aber war der Umstand, daß er in gleicher Weise auch des Nysseners Gregorius Schrift *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* übertragen und ausgiebig verwendet hat. Diese Tatsache habe ich in den Theol. Studien und Kritiken (Jahrg. 1909, S. 530—576) zuerst bewiesen. Danach hatte Erigena einen mit Unzialschrift, ohne Akzente und ohne Wortabteilung geschriebenen Kodex vor sich, den er aber oft nicht richtig zu lesen und abzuteilen verstand, vielfach auch flüchtig behandelte, so daß ihm der Einblick in den Zusammenhang verschlossen blieb. Unzureichende Kenntnis der griechischen Syntax und ihrer feineren Unterscheidungen ließ ihn öfter in die Irre gehen. Bewundernswert bleibt es aber immer, daß er trotz dieser Mängel, die sich auf so viele Einzelheiten erstrecken, mit gleichgestimmtem Geiste die Gedanken des großen Origenes-Schülers Gregorius erfaßt und durchdrungen und sie, neu gestaltet und weitergeführt, seinen zum Teil anders gearteten Gedanken eingefügt und dienstbar gemacht hat.

Die Frage war nun weiter, ob für Maximus sich derselbe Befund ergeben würde. Die Schwierigkeit war hier für den Übersetzer Erigena offenbar eine weit größere. Gregorius von Nyssa schreibt ein klares, durchsichtiges, an den besten klassischen Mustern gebildetes Griechisch. Maximus dagegen baut Sätze, die auch geübten Kennern des Griechischen, selbst des Aristoteles, an dessen Gedrungenheit im Ausdruck Maximus oft lebhaft erinnert, hier und da Rätsel aufgeben. Wer jemals ernstlich sich bemüht hat, in den durch weitgreifende Verwendung des substantivierten Infinitivs, abstrakter Substantiva und der von ihnen abgeleiteten Adjektiva oft recht verschlungen und dunkel gestalteten und dabei langatmigen, halbe Seiten in Partizipialkonstruktionen dahineilenden Perioden des Maximus sich zurechtzufinden, der wird sich in dem Urteil über Erigenas Leistung als Übersetzer unbedingt zur Milde gestimmt fühlen. Schon des Photius, des besten Sachkenners Äußerungen sollten dazu raten. Was dieser (Cod. 192) von den „Quaestiones ad Thalassium" des Maximus urteilt, das gilt genau ebenso von dessen in eben dieser Schrift (I, 87) von ihrem Verfasser erwähnten „Ambiguis". Er sagt dort nämlich (Bekk. S. 156 b, 26—35): „Was seine Ausdrucksweise betrifft, so sind seine Satzgefüge langgedehnt, er liebt die Wortversetzung, gefällt sich in schmuckvoller Gedanken-

einkleidung, unbekümmert um die Verwendung des eigentlichen, natürlichen Ausdrucks. Infolge hiervon leidet seine Darstellung an Undeutlichkeit und Undurchsichtigkeit. Er stellt seine Rede, was Anordnung und Abschluß der Gedanken anlangt, unter das Gesetz eines rauhen Schwulstes, ein Bemühen um Anmut und Wohlklang ist ihm fremd. Auch den übertragenen Ausdrücken verleiht er nicht den bezaubernden Schmuck der Anmut, vielmehr bedient er sich ihrer ganz schlicht und sorglos."

Oehlers zuvor erwähnte Erstlingsausgabe der „Ambigua" des Maximus ruht auf einem in Wolfenbüttel aufbewahrten Codex Gudianus 39 Gr., saec. XIII. In seiner Praefatio (p. VII) rühmt er von ihm, er sei so sorgfältig geschrieben, „ut non solum alii inde libri possint egregie emendari atque suppleri, sed ipse ad hoc *Διαφόρων Ἀπορῶν* opus interpretandum alterius libri auxilium non desiderarem". Eine Kapiteleinteilung weist die Hs. nicht auf; das von Gale (1681) veröffentlichte, seitens der anfangs genannten Gelehrten allein benutzte Stück umfaßt nach Erigenas Zählung acht Kapitel. Diesem muß also eine mit Kapiteleinteilung versehene Hs. vorgelegen haben, da er im Verlauf seines Werkes wiederholt auf eine solche zurückgreift. Daß dieser Kodex, nach dem er übersetzt hat, in Paris oder sonst noch irgendwo vorhanden ist, dürfte mit ziemlicher Bestimmtheit anzunehmen sein. Über Herkunft und Beschaffenheit der von Gale benutzten Hss. wissen wir nichts Sicheres[9]).

Wenn ich früher die Frage aufgeworfen hatte, ob es zulässig sei, die durch Untersuchung der Gregorius-Anführungen des Erigena gewonnenen Ergebnisse ohne weiteres auf seine Übersetzungen aus Maximus zu übertragen, so muß diese jetzt unbedingt bejaht werden. Der Rahmen aller in Betracht kommenden Erscheinungen, der in jener Arbeit sich ganz von selbst ergab, ist in meinen weiteren, in den Theol. Studien und Kritiken (1911, Heft 1, S. 20—60 und Heft 2, S. 204—229) vorgelegten Untersuchungen („Maximus Confessor und Johannes Scotus Erigena") nicht nur derselbe geblieben, er hat auch noch beträchtliche Erweiterungen erfahren. Auch für Maximus hat sich mir die Tatsache bestätigt, daß dem Erigena bei seiner Übersetzung eine Hs. vorlag, die mit Unzialschrift, ohne Wort-

[9]) Für die Einzelheiten der hier in Betracht kommenden handschriftlichen Überlieferung verweise ich auf meine Arbeit in den Theol. Studien und Kritiken, 1911, Heft 1, S. 33/34.

abteilung und ohne Satz- und Lesezeichen geschrieben war. Diesen also überlieferten Text hat Erigena oft nicht richtig abzuteilen, oft nicht sinn- und sachgemäß zu lesen gewußt; ja es fehlt nicht an Stellen, bei denen ihm der Vorwurf nicht erspart werden kann, daß er flüchtig verfahren, mag auch immerhin die von seinem Auftraggeber, König Karl dem Kahlen, gewünschte Beschleunigung der Arbeit ihn bis zu einem gewissen Grade entschuldigen. Zu diesen Mängeln, die der Erkenntnis des Richtigen im Wege standen und dem Übersetzer wiederholt den Einblick in den wahren Zusammenhang der Gedanken des Maximus verschlossen, kommen nun aber noch die zahlreichen Fälle, aus denen hervorgeht, daß Erigena nur eine unzureichende Kenntnis der Wortbildungslehre, der Bildungs- und Bedeutungsgesetze des Verbums, sowie der feineren Unterscheidungen der Syntax, besonders hinsichtlich der Bedingungssätze besaß, infolge wovon er oftmals den Sinn seiner griechischen Vorlage verfehlte. Diese, soweit wir sie durch Oehlers Veröffentlichung des Codex Gudianus kennen, erfährt durch Erigenas wörtlich genaue Übersetzung mehrfach Verbesserungen. Anderseits zeigt jene an verschiedenen Stellen, daß Erigena einen vollständigeren griechischen Text des Maximus vor sich hatte, als ihn der Cod. Gud. bietet. Es würde aber philologisch ganz unstatthaft sein, wenn jemand auch heute noch, wie einst Oehler in der oben mitgeteilten Stelle seiner Praefatio vorschnell erklärte, die anderen Hss. der „Ambigua" des Maximus, deren Aufsuchung und Veröffentlichung im Hinblick auf Erigena gleichfalls dringend wünschenswert ist, einfach nach dieser Hs. verbessern und ergänzen und zur Übersetzung (bzw. Auslegung und Verständnis) des Werkes der Herbeiziehung jeder anderen Hs. sich entschlagen wollte. Solange die weiteren Hss. der „Ambigua" nicht ermittelt und verglichen und aus ihnen nicht eine allen philologischen Ansprüchen genügende neue Ausgabe der Schrift hergestellt ist, solange wird das Urteil über Erigenas Übersetzertätigkeit und sein Verständnis des Maximus der vollbefriedigenden wissenschaftlichen Grundlage entbehren.

II.

Ergänzungen und Berichtigungen auf Grund von Cod. Bamb.

Wenn ich nunmehr im Anschluß an die vorstehenden Bemerkungen hier noch einmal auf die von Erigena aus Maximus entlehnten

Stellen zurückkomme, so geschieht dies deshalb, weil ich durch Schmitts Liebenswürdigkeit in den Stand gesetzt bin, über Lesarten des Codex Bambergensis (B), soweit sie sich auf Anführungen aus Maximus beziehen, weitere Mitteilungen zu machen, die hier und da unsere Kenntnis zu erweitern geeignet sind. Ich folge dabei dem Gange meiner oben erwähnten, in den Theol. Studien und Kritiken veröffentlichten Untersuchung, diese überall berichtigend, wo sich mir bessere Erkenntnis bot.

Zu S. 37. In I, 72 (Schl. 75) = 70 (Fl. 514 B) gibt Erigena aus des Maximus 3. Kapitel sinngemäß einen in 3 Zeilen kurz gefaßten Gedanken wieder, der die doppelte Art der Bewegung alles Geschaffenen zum Ausdruck bringt (Oehler, S. 46 *Τῶν γὰρ γενομένων* bis *ἀκίνητον*). Und nun folgt eine Stelle, die bei Erigena einheitlich erscheint, in Wahrheit aber aus mehreren Stücken besteht, die bei Maximus durch weitere Ausführungen voneinander getrennt sind. Diesem Sachverhalt wird das in Floß' Ausgabe (514 C) an den Anfang gestellte „Et paulo post" durchaus gerecht, während A (Schlüter 75) und B diese drei Worte auslassen und somit der irrigen Annahme eines fortlaufenden Zusammenhanges Vorschub leisten.

Zu S. 38. Ich gab einen der letzten Sätze der eben genannten Maximus-Stelle (Oehler 48, Z. 9 ff.) deutsch so wieder: „Endzweck ist das, um dessentwillen alles vorhanden ist, während er selbst um niemandes willen vorhanden ist, — auch nicht etwas in sich Vollendetes: sonst würde es, weil ja vollkommen und ebenso nirgendwoher das Sein habend (*ὡς πλῆρες καὶ ὡσαύτως καὶ* [?] *μηδαμόθεν τὸ εἶναι ἔχον*), auch unwirksam sein (*ἐπεὶ καὶ ἀνέργητον*), denn das irgendwie in sich Vollendete ist zugleich nicht ursächlich" usw. Das von mir hinter *καὶ* gesetzte Fragezeichen wird bedeutungslos, wenn *καὶ* als auch gefaßt wird. Dem entspricht Erigenas Wiedergabe, wie sie B bietet: „iure plenum et similiter e t a nullo esse habens", eine Fassung, die wir ebenso bei Floß (515 A) und Schlüter (75) lesen.

Zu S. 39. Das Schlußwort jener Stelle (Oehler 48, Z. 13 f.) des Maximus: *Οὐ γὰρ πάσχειν πέφυκε καθόλου τὸ ἀπαθές* lautet bei Erigena nach Floß (515 A): „Non enim pati naturaliter inest [leg. potest], quod naturaliter impassibile est". Diese Stelle legt die Annahme nahe, daß Erigena vielleicht einen etwas anderen Text des Maximus vor sich hatte, als den vom Cod. Gud. (Oehler) gebotenen. Floß hätte aber nicht das zweite Mal, auf CDE gestützt „naturaliter"

in den Text setzen dürfen, sondern „universaliter“ (*καθόλου*), was der von ihm stets mißachtete Cod. A richtig hat und nun von B als der ältesten Hs. bestätigt wird. So wird der Satz also deutsch lauten müssen: „Denn zu leiden vermag natürlich dasjenige nicht, was überhaupt leidensunfähig ist“.

Zu S. 40. In engem Anschluß an den soeben deutsch wiedergegebenen Gedanken lautet dessen Begründung: „weil es (das Leidenslose, *τὸ ἀπαθές*) weder etwas anderes liebt oder zu etwas anderem seiner Neigung entsprechend in Bewegung gesetzt wird“, ein Satz, den Erigena aus Maximus in seiner Weise genau wiedergegeben hat (Schlüter 75, Floß 515 A). „Solius enim dei est,“ fährt er dann aber unmittelbar fort, „finis esse et perfectio et impassibilitas merito incommutabilis et pleni et impassibilis: eorum vero quae facta sunt, ad finem principio carentem moveri“. Der entsprechende griechische Text dieser Stelle findet sich jedoch erst 26 Zeilen später auf S. 48 (Anfang von Cod. Gud. f. 121 a) und lautet: *Μόνου γὰρ θεοῦ τὸ τέλος εἶναι καὶ τὸ τέλειον καὶ τὸ ἀπαθές, ὡς ἀκινήτου καὶ πλήρους καὶ ἀπαθοῦς, τῶν γενητῶν δὲ πρὸς τέλος ἄναρχον κινηθῆναι.* An Erigenas Übersetzung, die von Schlüter und ebenso von Floß so, wie sie dasteht, ohne Hinweis auf die handschriftliche Überlieferung gegeben wird, ist nur das Eine auszusetzen, daß Erigena sich das Verständnis der Stelle durch die Wiedergabe des *ὡς* durch merito erschwert hat. Ebenso wie hier hat er auch in einer weiteren Stelle des Maximus, die, von der vorhergehenden durch sechs Zeilen getrennt (Oehler 50, Z. 12), davon redet, daß Gott „der Geber des Seins und der Spender des Gutseins ist“, das abschließende *ὡς ἀρχὴ καὶ τέλος* mit „iure principium et finis“ (Schlüter 75, Floß 515 B) übersetzt. Ihm ist offenbar die Bedeutung jenes in ursprünglich vergleichendem oder gleichstellendem Sinne, dort vor prädikativ angefügten Adjektiven, hier zur Anschließung appositionell verwendeter Substantiva, gebrauchten *ὡς* (als) nicht geläufig gewesen, er hat sich mit einem den Sinn der Stelle nicht wesentlich berührenden, den Vergleich in ein bekräftigendes Urteil verwandelnden Ausdruck zu helfen gesucht. Wenn nun Oehler, der ja nur das von Gale herausgegebene Bruchstück der Übersetzung Erigenas dem griechischen Text des Cod. Gud. gegenüber abdruckte (S. 39—93), vermerkt (S. 48), daß Erigena die oben durch gesperrten Druck hervorgehobenen Worte nicht mitübersetzte, daß sie daher

vermutlich in der ihm vorliegenden griechischen Hs. fehlten, so ist hier einmal für Cod. A (Gale, Schlüter) eine wirkliche Auslassung festgestellt, Floß' drei Codd. CDE bieten übereinstimmend jene Worte, sie werden jetzt auch durch B bestätigt.

Zu S. 42/43. Des Maximus Satz: *Ὡς μὲν ἔρως ὑπάρχον τὸ θεῖον καὶ ἀγάπη κινεῖται* („Indem das Göttliche als Sehnsucht und Liebe besteht, wird es bewegt") gibt Erigena nach Floß, dessen Textfassung jetzt auch durch B eine Stütze erhält, richtig so wieder: „ut amor quidem subsistens deus et (A falsch: dicitur) dilectio movetur". Ob Erigena dem nach wenigen Zeilen von Maximus wieder aufgenommenen und weitergeführten Gedanken (Subj.: *τὸ θεῖον*) *ὡς σχέσιν ἐμποιοῦν ἐνδιάθετον ἔρωτος καὶ ἀγάπης τοῖς τούτων δεκτικοῖς* („es wird bewegt, indem es den dafür Empfänglichen eine tief innerliche Stimmung für Sehnsucht und Liebe einflößt") durch „quasi coniunctionem ingerens inseparabilem amoris et dilectionis eorum acceptivis (Schlüter acceptivus, wohl einfacher Druck- oder Schreibfehler in A), mit dem merkwürdigen „coniunctionem" gerecht geworden, dürfte bezweifelt werden. Daß Floß statt des von Cod. A und (wie er selbst angibt) D, zu denen jetzt auch B (der gleichfalls jenes acceptivis liest) bestätigend hinzutritt, sicher überlieferten dilectionis (*ἀγάπης*) das von Cod. C gebotene delectationis in den Text setzte, muß als philologischer Fehler bezeichnet werden, der durch Einsicht in den griechischen Wortlaut hätte vermieden sein sollen.

Zu S. 44. In der von Erigena (Schlüter 90, Floß 529 D) wiedergegebenen Stelle des Maximus (Oehler 286), welche dieser dem Eingange des Lukas-Evangeliums gleichgestaltet hat, heißt es von den alten Lehrern: „ministri fuerunt verbi et inde [unde A, perperam] immediate eorum quae sunt eruditi scientiam per successionem per eos, qui ante se erant, in se ipsos distributam accipiunt, dicunt omnium quae facta sunt quinque divisionibus segregari substantiam". Betreffs dessen, was Erigena hier verfehlt hat, verweise ich auf meine Erörterungen S. 44 und bemerke nur, daß die gesperrt wiedergegebenen Worte von Cod. B bestätigt werden.

Zu S. 46. Die Bezeichnung des Menschen (Schlüter 91, Floß 530 D): „officina omnium iure nominatur", auch „creaturarum omnium officina" (Floß 733 B), geht offenbar auf einen, freilich nicht unmittelbar zur Hand liegenden, Ausdruck des Maximus zurück,

worüber ich S. 46 mich weiter geäußert habe; hier gilt es nur die Bestätigung der gesperrt gegebenen Lesart durch B zu vermerken. Ob die Eingangsworte von Erigenas 4. Kapitel, die bei Floß (530 D bis 531 A) und auch Schlüter (91) durch die Schrift als Worte des Maximus bezeichnet werden, von ihm selbst herrühren, oder aus Maximus stammen, darüber gewinnen wir ein sicheres Urteil wenigstens nicht, wenn Erigena hinzufügt (531 A): „Huc usque praedicti venerabilis magistri [er ist ein ziemliches Stück vorher im 3. Kap. genannt] non continuatim, sed quibusdam intermissis verba introduximus" usw. Diese meine Bemerkung, schreibt mir Schmitt, „wird formell bestätigt durch den Umstand, daß in B die betreffende Stelle nicht, wie das [vorhergehende] Zitat aus Maximus, durch Anführungszeichen am Rande gekennzeichnet ist."

Zu S. 47. Als Grund gegen ein aus der Bezeichnung Mann und Weib hergeleitetes Geschiedensein führt Maximus (Oehler 288) an: *διὰ τὴν τελείαν πρὸς τὸν ἴδιον, ὡς ἔφην, λόγον καθ' ὅν ἐστιν γνῶσιν*, während Erigena — der *ὡς ἔφην* nicht mitübersetzte — (Schl. 92, Fl. 532 C) dies mit „propter ipsam perfectam adunationem ad propriam rationem per quam subsistit" wiedergibt. Er las also *ἕνωσιν*, das allein Richtige, da es sich hier und auch noch im folgenden Kapitel um die ursprünglich vollkommene Vereinigung handelt, in welcher der Mensch seinen Bestand hat. Sein von den bisher bekannten Hss. einstimmig gebotenes adunationem wird nun auch von B bezeugt. Hier liegt also ein Fall vor, wo Maximus aus Erigena berichtigt werden kann. — In den sich dieser Stelle anschließenden Worten, welche Erigena (II, 8) aus Maximus (Oehler 288) einfügt, handelt dieser von der einheitlichen Erde, „die von ihm nicht, der Verschiedenheit ihrer Teile entsprechend, gesondert (*μὴ διαιρουμένην αὐτῷ κατὰ τὴν τῶν μερῶν αὐτῆς διαφοράν*), sondern vielmehr vereinigt wird". Indem Erigena diese Worte durch „terram non divisam in eo et [eine Lesart, die A, aber auch B bietet] partium eius differentiam" wiedergab, verkannte er den echt griechischen, von ihm noch mit einem aus der Endung des vorhergehenden Wortes entnommenen *ἐν* versehenen, Dativ beim Passivum statt *ὑπό* mit dem Genetiv (also ab eo) und las *καὶ* statt *κατά*. Sollte die in CD vorliegende, dem griechischen Wortlaut entsprechende Fassung „in eo secundum" schon die nachbessernde Hand eines kundigen Lesers verraten?

Zu S. 48. Wenn Erigena des Maximus Worte (Oehl. 290) *ταὐτότητα μίαν ποιήσειεν ἀδιαίρετον πάντη πρὸς ἑαυτὴν τὴν αἰσθητὴν κτίσιν* nach Cod. A (Schl. 94) mit „unam faceret et inseparabilem usque a se ipsa sensibilem creaturam" übersetzte, so würde hier das Verbum fehlen. Der Schluß liegt auf der Hand, daß Erigena faceret geschrieben und daß hier nur ein Fehler der Überlieferung in A steckt, was durch die Hss. CD, denen Floß folgte, und jetzt auch durch B bewiesen wird. Das bei dem Optativ *ποιήσειεν* notwendig erforderliche *ἂν* ist höchst wahrscheinlich infolge des vorhergehenden *μίαν* (S. 288 a. E. derselbe Fall) ausgefallen. Erigena scheint diese Form der gemilderten Behauptung nicht mehr gekannt zu haben, denn er gab den Optativ wörtlich durch den Conj. Impf. faceret wieder, während ihm gut lateinisch der Conj. potentialis faciat entsprochen haben würde.

Zu S. 49/50. Das im folgenden bei Maximus (Oehl. 290) dem Menschen beigelegte Epitheton *μηδενὶ βάρει σωματικῷ κατεχομένῳ* wird von Erigena genau mit „nulla gravitate corporali detento" wiedergegeben, eine Lesart, die Floß' Hss., ebenso wie auch Cod. B. bieten, nur A hat das gesperrte Wort ausgelassen. Der Umstand, daß Erigena in der nächsten Zeile das griechische Wort *ἀορασίαν* beibehalten, statt es durch invisibilitatem (Tert. adv. Prax. 14) zu übersetzen, ist höchst wahrscheinlich schuld daran, daß die Leser seines Werkes — ihn selbst mache ich nicht dafür verantwortlich — das Wort durch die offenbar falsche Erklärung „hoc est exorbitatem vel caecitatem", die sie hieran knüpfen, sich zu deuten suchten. Wie mir Schmitt schreibt, steht diese Erklärung auch in B im Texte und ebenda die — auch von C überlieferte — Bemerkung am Rande: „*ἀορασία* interpretatur caecitas, sed non illa quae privatio visionis dicitur, sed illa caligo, quae rebus visibilibus circumvolvitur, ut intuentibus se apparere non possint." Da auch andere derartige Zusätze — ich habe wiederholt auf solche aufmerksam gemacht — Schmitts Mitteilungen zufolge (s. meine Arbeit S. 49) in B fehlen, so ist man hier um so mehr über jene Einschaltung verwundert. Hätten sich doch die Einschwärzer mit Erigenas folgender Erklärung beruhigt: „Wenn nämlich in reiner Weise, wie er selbst sagt, der menschliche Geist zu Gott gelangt, dann wird er die göttliche (Dum enim sincere, ut ipse ait, humanus animus ad deum perveniet, tum divinam — so B und ebenso A —) Unsichtbarkeit (*ἀορασίαν*) d. h.

das Nichtwissen aller von ihm überhaupt überragten Kreaturen (hoc est omnium creaturarum quas omnino superascendet ignorantiam) erfahren, indem er zu Gott selber gelangt und diesen in allem schaut." Diese Erklärung, bemerkt Schmitt, „ist bei Fl. S. 534/5 unvollständig. Nach „ut ipse ait" fehlen die Worte: „humanus animus ad deum perveniet, tum divinam" (*ἀορασίαν*...). Sie sind durch ein Versehen beim Drucken an das Ende von Fl. S. 528 gekommen. Noack konnte natürlich mit den fraglichen Worten an der Stelle, an die sie durch einen unseligen Zufall geraten waren, nichts anfangen und ließ sie ganz unberücksichtigt, ihre richtige Stelle fand er aber nicht."– Auffallend ist es, ebenso wie in dem vorhergehenden Falle, daß der — in der auf S. 50 mitgeteilten Erigena-Stelle (Schl. 94/95, Fl. 535 A) – in die Übersetzung aus Maximus eingeschaltete erklärende Zusatz (hoc est cum praedictis naturarum adunationibus) auch bei B im Texte, nicht am Rande steht.

Zu S. 52/53. Auf meine Erörterung und Berichtigung der von Erigena gemachten Fehler in der aus Maximus entlehnten schwierigen Stelle (Oehl. 290), die ich schließlich (S. 53) in deutscher Übersetzung gegeben habe, kann ich hier nur insofern zurückgreifen, als wir jetzt den Text von B kennen, der in diesem Zusammenhange wirklich aufhellend wirkt und wiederum die beste Fassung der Übersetzung Erigenas erkennen läßt.

Maximus.

(Der Logos) *ὅλος ὅλῳ περιχωρήσας ὁλικῶς τῷ θεῷ καὶ γενόμενος πᾶν, εἴ τι πέρ ἐστιν ὁ θεὸς χωρὶς τῆς κατ' οὐσίαν ταὐτότητος, καὶ ὅλον αὐτὸν ἀντιλαβὼν ἑαυτοῦ.*

Erigena (Schl. 95, Fl. 536 A).

totus homo toto universaliter ambitus deo et factus omne siquidem* deus praeter similitudinem secundum essentiam et totum ipsum accipiens ab ipso [a se ipso B] [videlicet deo] auch in B im Texte.

„Sie bemerken", schreibt mir Schmitt mit Bezug auf diese Stelle, „mit Recht, daß hinter siquidem etwas fehlt. B hat: si quid. ē und das ist siquidem est [genau dem Griechischen entsprechend]. Siquidem erscheint in B teils unverkürzt, teils verkürzt siquidē. Es ist nun möglich, daß auch die anderen Handschriften siquid. ē haben, daß aber die Herausgeber des Erigena den Punkt nach d übersehen haben."

Zu S. 54. In der von Erigena (Schl. 96/97, Fl. 536D—537B) genau wiedergegebenen Stelle aus Maximus (Oehl. 290/292) ist nur eine Kleinigkeit nachzutragen. Ich deute den dort zum Ausdruck gekommenen heilsgeschichtlichen Gedanken eben nur an: „Gott wird Mensch, um (ἵνα, ut) den verlorenen Menschen zu retten (σώσῃ, salvet) und ... den großen Ratschluß Gottes des Vaters zu erfüllen“ (πληρώσῃ, implere). Bei der von Erigena sonst klar gestalteten Wiedergabe seiner griechischen Vorlage glaubte ich die Vermutung aussprechen zu dürfen, daß implere (Schl. u. Fl.) auf fehlerhafter Überlieferung beruht, daß Erigena vielmehr wirklich impleret geschrieben. Durch B wird diese Vermutung jetzt bestätigt.

Zu S. 56. Auch hier handelt es sich nur um einen Buchstaben. Maximus' Bezeichnung des vollkommenen Menschen (Oehl. 290/292), „der, ununterbrochen im Besitz alles Menschlichen (πάντα τὰ ἡμῶν ἀνελλιπῶς ἔχων), der natürlichen regelmäßigen Eheverbindung zu diesem Zwecke durchaus nicht bedurfte“, gibt Erigena an der eingeklammerten Stelle (Fl. 537B, Schl. 97) durch „omnia nostra perfecta habens“. Obwohl auch B perfecta liest, kann ich dies doch nur für eine einfache Verschreibung aus perfecte ansehen.

Zu S. 57 gebe ich Schmitt das Wort. Er schreibt: „Die von Ihnen S. 57 eingeklammerten Erklärungen („in spiritualem substantiam videlicet mutato“ und „hoc est secundum ipsam humanitatem“) stehen auch in B im Texte, nicht am Rande. Mögen sie nun von Erigena stammen, oder nicht, jedenfalls sollten sie nicht, wie bei Floß [und Schlüter] aus dem Druck zu ersehen ist, dem Maximus beigelegt werden.“

Zu S. 58. Nur der Vollständigkeit wegen merke ich an, daß der dort Z. 10 bei Maximus stehende Ausdruck ἀντὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν von mir nach Cod. C bei Erigena mit „pro viris et mulieribus“ gegeben wurde. Diese allein natürliche Ausdrucksweise wird nunmehr auch durch B bestätigt, während A (Schl.) und D, denen Floß wieder ungeschickt folgt, „pro viris et pro mulieribus“ haben. Ein Blick in den griechischen Text hätte Floß vor seiner Textesfassung bewahrt.

Zu S. 205. Wiederum nur die Bestätigung einer Lesart durch B. Schmitt: „Statt ad causae verbum videlicet efferentes intellectum, wie A, — hat B wie Floß ‚ad causale‘, entsprechend dem Original (πρὸς τὸ αἴτιον); ‚verbum videlicet‘ ist dann als Erklärung dazu anzusehen. Aber der Sinn?“ Ja, der bleibt vorderhand dunkel.

Zu S. 207. Da ich die zahlreichen Anstöße und Mißverständnisse Erigenas in der Wiedergabe (Schl. 376, Fl. 812C—813A) der größeren Maximus-Stelle bei Oehler 330 eingehend genug behandelt und Sinn und Gedanken des Maximus durch eine deutsche Übersetzung (a. a.O. S. 210/211) schließlich völlig klargestellt zu haben glaube, so beschränke ich mich auf Lesartliches zu Z. 10 (mandati quod sibi futurum erat) und Z. 19 (nascentem spiritum) bei Erigena. „Das Auge des Schreibers von B“, bemerkt Schmitt, „mag, als er ‚quod sibi futurum erat‘ niederschreiben wollte, durch das vorhergehende ‚mandati‘ irregeführt worden sein, so daß er ‚mandatum erat‘ schrieb statt ‚futurum erat‘. Übrigens hat eine verbessernde Hand unter ‚mandatum‘ einen großen Strich gemacht und über ‚mandatum erat‘ — ‚futurum‘ geschrieben. — Ich bin im Zweifel, ob (nascentem) ſpŭ, was B bietet, ‚spiritum‘ heißen soll oder ‚spiritu‘. Beides ist denkbar. Es findet sich neben der unverkürzten Form gelegentlich auch in ſpŭ = in spiritu, ſpŭalem = spiritualem.“

Zu S. 212. Es ist vom Baum der Erkenntnis im Paradiese die Rede, *ᾧ καὶ θάνατον συνεῖναι προεδιδάχθη*, sagt Maximus (Oehl. 134), was Erigena richtig durch „cui etiam mortem inesse prius didicerat“ wiedergibt. Wie Floß angesichts der ganz klaren Konstruktion (inesse alicui rei) hier qui im Texte dulden konnte, ist schwer einzusehen. Das von A gebotene cui wird durch B bestätigt. Wenn Erigena *ζωὴν μετηλλάξατο* richtig mit „vitam mutavit“ übersetzte, so scheint „mutuavit“, das B aufweist, statt „mutavit“ ein Schreibversehen zu sein. Mit Recht erklärt Schmitt, es sich nicht vorstellen zu können, „wie der Begriff ‚borgen‘ zum Inhalte des ganzen Satzes passen soll.“

Zu S. 213. Das in der Wendung „notitiae ad intelligentiam divinorum introductivae non indigens“ hervorgehobene Wort bezeichnete ich als sinnlos, obwohl es Floß so nach CF gegeben hat, und ebenso im B sich findet. A hat richtig praeductivae, was natürlich, ganz wie in mehrfach beobachteter Weise, praeductive heißen muß, indem es so, wenn auch recht wörtlich, dem griechischen *προηγουμένως οὐ χρήζων*, in der Bedeutung „vorzüglich, in erster Linie“ entspricht.

Zu den auf S. 217—225 meiner Arbeit nachzutragenden Lesarten des Cod. Bamb., wie sie mir Schmitt freundlichst übermittelte, kann ich mich schließlich kurz fassen, da neue Erkenntnisse bezüglich des

Verhältnisses Erigenas zu seiner griechischen Vorlage aus ihnen sich nicht ergeben. Ich zähle die Stellen einfach auf und muß etwaige Mitforscher schon bitten, mit dem Text meiner in den Theol. Studien und Kritiken erschienenen Arbeit in der Hand, von dem folgenden Kenntnis zu nehmen.

S. 217 wird der Text der zwei dort mitgeteilten Erigena-Stellen durch B bestätigt. Dasselbe ist der Fall mit den drei Stellen S. 219. Die auf S. 220, Z. 7 vorkommende Form „convolvimur", die dem Gedanken dort eine besonders kräftige Wendung gibt, findet sich auch in B. Die am Schluß von S. 222 dem Texte des Maximus (Oehl. 332) gegenübergestellte Übersetzung Erigenas (Fl. 937C) wird in ihrem Anfang „visibilium administratio circa generationem et corruptionem" von B bestätigt. Das Wort des Maximus (Oehl. 330 a. E.): *λόγος ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων ἀληθῶς γίνεται* wird von Erigena bei Floß (813A) richtig so gegeben: „verbum homo ex hominibus vere fit", während A hinter „verbum" noch „dei" bietet; Schmitt: „In B fehlt dei nach verbum, entsprechend dem griechischen Original". S. 224 übersetzt Erigena des Maximus *συγκατακρίνας ἡμῖν ἑαυτόν* nach A: „condemnavit se ipsum pro nobis", während dieses pro bei Floß und in B fehlt, so daß der lateinische Ausdruck, freilich ganz unstatthaft, dem griechischen genau nachgebildet ist. Wenn ich endlich S. 225 in Erigenas übrigens richtiger Übersetzung der Maximus-Stelle bei Oehler 268, wie sie sowohl Schlüter (575) als Floß (1005B) bietet: „Verbum dum sit simplex et incorporeum", des Konjunktivs wegen cum zu setzen vorschlug, so halte ich diese Änderung auch jetzt noch für nötig, obwohl auch B jenes dum bietet.

Ich bin am Ende meiner durch Schmitts entsagungsvolle Güte mir ermöglichten Nachbesserungen und Ergänzungen. Und wie am Schluß meiner Untersuchung über das Verhältnis des Johannes Scotus Erigena zu Maximus Confessor, auf die sich jene bezogen, drängt sich auch hier mir, besonders angesichts der im ersten Teile dieser Ausführungen näher umschriebenen Fülle des für die Erigena-Forschung noch der Erledigung harrenden Stoffes der Gedanke an das Stückwerk unseres Erkennens und unseres Wissens auf. Ja in der Tat, nur *ἐκ μέρους γινώσκομεν* (I. Kor. 13,9). Möchten doch auf diesem Erntefelde mehr Schnitter zu den vorhandenen Arbeitern sich hinzugesellen, denn ihrer sind wenige!

XXI.

Leibniz und das Vinculum substantiale.

Von

E. Rösler.

Von allen Korrespondenzen Leibnizens ist trotz ihres mannigfaltigen gleichgültigen Beiwerkes vielleicht keine für die Darstellung seiner metaphysischen und erkenntnistheoretischen Anschauungen stärker benutzt worden als der Briefwechsel mit dem Jesuiten Des Bosses (1706—1716). Aber diese Benutzung hat nicht zu einer Klärung des Bildes beigetragen, sondern es nur verworrener gemacht. Schuld daran ist der Begriff des Vinculum substantiale, der die wissenschaftliche Diskussion der beiden Gelehrten in ihrer zweiten Hälfte beherrscht. Trotzdem wir eine bereits aus dem Jahre 1839 stammende vorzügliche Monographie über diesen Begriff besitzen[1]), wollen die Meinungsverschiedenheiten über ihn nicht schwinden. Während die einen (Guhrauer[2]), Kahle[3]), Rall[4])) ihm jede Bedeutung für Leibniz' System absprechen, andere nicht wissen, was sie mit ihm anfangen sollen (L. Feuerbach[5]) K. Fischer[6])), wird er von dritter Seite z. T., verklausuliert (H. Ritter[7]), Überweg-Heinze[8])), z. T. bedingungslos (Herbart[9]), J. E. Erdmann[10]), F. Rintelen[11]), R. Falckenberg[12])) fest-

---

[1]) K. M. Kahle, Leibnizens Vinculum substantiale. Berlin 1839.

[2]) Guhrauer, Leibniz. Diss. de princ. individui. Berlin 1837. S. 46.

[3]) a. a. O. S. 32.

[4]) H. F. Rau, Der Leibnizsche Substanzbegriff. Diss. Halle 1899. S. 64.

[5]) L. Feuerbach, Darstellung, Entwicklung und Kritik d. Leibn. Philosophie. Ansb. 1837. S. 231.

[6]) K. Fischer, Leibniz. Heidelberg 1902. S. 382.

[7]) H. Ritter, Geschichte der christl. Philosophie. Teil 8. S. 132ff.

[8]) Überwegh-Heinze, Geschichte der Philosophie. III[10]. S. 214.

[9]) Herbart, Allgemeine Metaph. I. S. 77.

[10]) J. E. Erdmann, Gesch. d. neuer. Philosoph. III[4]. S. 170.

[11]) Archiv für Geschichte d. Philos. Bd. XVI S. 133.

[12]) R. Falckenberg, Gesch. d. neuer. Philos. [7] (1913). S. 259.

gehalten. Herbart glaubt, Leibniz habe das Vinculum substantiale mit Rücksicht auf die geometrischen Schwierigkeiten, die das Continuum für ihn biete, gebildet, J. E. Erdmann und Falckenberg, es sei aus theologischen, Ritter und Rintelen, es sei aus biologischen Rücksichten geschehen. Wie verhält es sich damit?

Es muß zunächst auf die alte methodische Regel hingewiesen werden, daß es nicht angeht, eine einzelne Stelle zu einer Deutung für oder wider zu benutzen, sondern daß der Nachdruck auf den Tenor der Gesamtausführungen zu legen ist.

Für Des Bosses war ein Punkt in den Ausführungen seines großen Korrespondenten völlig unbegreiflich geblieben, die Leugnung der Realität der Ausdehnung. Als er aber mit seinen philosophischen Einwendungen nicht weiter kam, griff er zu einem theologischen Bedenken. In einem Briefe vom September 1709 fragt er, wie bei einer phänomenalistischen Hypothese von der Realität der Materie die reale Gegenwart des Körpers Christi in der Eucharistie (im Abendmahle) — ein Dogma der katholischen Kirche — verteidigt werden könne[13]). Leibniz erwidert zunächst, der Protestantismus glaube nicht an eine Wesensänderung des Brotes, versucht aber dann doch eine Erklärung der Transsubstantiation vom phänomenalistischen Standpunkte aus[14]), die Des Bosses als unzulänglich abweist[15]). In zwei aufeinander folgenden Briefen erklärt er darauf in fast gleichlautender Weise[16]): Da das Brot in Wahrheit nicht eine Substanz, sondern ein Sein durch Aggregation oder ein Substantiatum sei, das aus zahllosen Monaden durch Hinzufügung irgend einer gewissen Einheit hervorgehe, so bestehe seine Substanzialität in dieser Einheit. Es sei daher nicht notwendig, daß von Gott die Monaden des Brotes vernichtet oder geändert würden. Es braucht nur das entfernt zu werden, durch das sie ein neues Sein hervorbrächten, nämlich jene Einheit. Erst ein starkes halbes Jahr später greift er den Gegenstand wieder auf, nachdem ihm Des Bosses geschrieben, er möchte gern der lateinischen Übersetzung der Theodicée — die er für Leibniz anfertigte — eine Dissertatio peripatetica de substantia corporea

---

[13]) Gerhardt, Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. II. S. 388.

[14]) Gerh. II S. 390.

[15]) Gerh. II S. 396.

[16]) Gerh. II S. 399.

anfügen, und dabei seine Überzeugung wiederholt hatte, daß die Ausdehnung ein reales, nicht nur ein modales Akzidenz sei[17]), um ihn etwas eingehender zu erörtern. Es heißt da[18]), man werde sagen müssen, die körperliche Substanz bestehe in einer gewissen Einigung oder besser in einem realen Einigenden, einem absoluten substantiellen Etwas, das von Gott zu den Monaden hinzugefügt werde. Aus der Einigung der passiven Potenz der Monaden entspringt die prima materia, d. h. die Voraussetzung der Ausdehnung und des Gegendruckes, oder der Ausbreitung und des Widerstandes. Aus der Einigung der monadischen Entelechien aber die substantielle Form, die auf natürliche Weise entstehen und vergehen könne und tatsächlich verschwinde, wenn jene Einigung aufhöre, — im Gegensatz zur Seele. Jene Form sei ebenso wie die Materie in beständigem Flusse, während die Seele in ihren Veränderungen dieselbe bleibe, da ja das Subjekt bleibe. Und in der Veränderung dieses einigenden Bandes sei die Transsubstantiation des katholischen Dogmas zu erblicken. Denn die Monaden seien nicht die notwendigen Bestandteile dieses hinzugefügten Bandes, sondern nur Requisite, die nicht durch metaphysische Notwendigkeit, sondern nur durch die bloße Voraussetzung erfordert würden. In den folgenden Briefen wird diese Darstellung noch erweitert. Das[19]) substantielle Band hängt nicht von den Monaden ab. Durch ein Wunder können diese abwesend sein. Gott kann[20]) eben dasselbe Band mit anderen zu vereinigenden Monaden verbinden, sodaß es aufhört, die früheren zu vereinigen. Er kann es sogar vollständig beseitigen und ein zweites, das andere Monaden verband, ihm substituieren, und zwar so, daß es entweder die anderen Monaden zu vereinigen aufhört und von den einen Monaden auf die anderen übertragen wird, oder daß es seine Monaden, die es auf natürliche Weise eint, zurückbehält und auf übernatürliche Weise auch die neuen eint. Durch das[21]), was zu den Monaden hinzugefügt wird, wird in diesen selbst nichts geändert. Das Vinculum substantiale[22]) entspricht

---

17) Gerh. II S. 433.
18) Gerh. II S. 435.
19) Gerh. II S. 516 . . . existere potest sine monadibus et monades sine ipso . . .; S. 518: Itaque (monades) miraculo abesse possunt.
20) Gerh. II S. 458.
21) Gerh. II S. 451.
22) Gerh. II S. 474.

im Laufe der Natur genau den Affektionen der Monaden, d. h. den Wahrnehmungen und Begehrungen, so daß in der Monade gelesen werden kann, in welchem Körper ihr Körper sich befindet. Aber die zusammengesetzte Substanz[23]) ist keine reine Modifikation der Monaden, noch etwas, das in ihnen wie in einem Subjekte existiert. Es läßt sich daher sagen, sie stände zu den Monaden nicht[23]) in logischer, sondern nur in natürlicher Abhängigkeit, d. h. sie habe das Bestreben, jene zu einer zusammengesetzten Substanz zu vereinigen, wenn Gott es nicht anders möchte. Es ist jedoch ein großer Unterschied[24]) zwischen der Vereinigung, die macht, daß ein Tier oder irgend ein anderer organischer Naturkörper ein substantiell Eines sei, das eine herrschende Monade besitzt, und der Einheit, die ein einfaches Aggregat bildet, wie es ein Steinhaufe ist. Diese Einheit besteht in einer bloßen Einheit der Gegenwart oder des Ortes, jene in einer Einheit, die ein neues Substantiatum, ein Eins an sich konstituiert. Wenn nun auch Brot oder Wein[25]) kein Substantiatum ist, das ein solches Eines an sich konstituiert, noch auch durch ein substantielles Band zusammenhängt, so ist es dennoch ein Aggregat aus organischen Körpern oder aus Substantiaten, die ein Eines an sich konstituieren, deren substantielle Bänder beseitigt und von dem substantiellen Bande des Körpers Christi ersetzt werden.

Infolge von Einwänden, die Des Bosses vom Boden des Substanzbegriffes aus hiergegen macht, kommt es dann zu neuen Bestimmungen. Erst war Des Bosses bei seinen Angriffen von dem scholastischen Substanzbegriff ausgegangen[26]). Dagegen hatte Leibniz leichtes Spiel[27]). Anders wurde es jedoch, als diese Einwände dem Substanzbegriffe Leibnizens entnommen wurden. Hier wirft nun Des Bosses zunächst ein: wenn alles Absolute unerzeugbar und unzerstörbar sei, wie Leibniz dies sonst immer versichere, so gehe es nicht an, das Vinculum substantiale auf natürlichem Wege entstehen zu lassen[28]). Das muß unser Philosoph zugeben, und er erklärt[29]): er glaube auch

---

[23]) Gerh. II S. 458. Ebenso S. 481 u. S. 482.

[24]) Gerh. II S. 457. Ebenso S. 481.

[25]) Gerh. II S. 459.

[26]) Gerh. II S. 442.

[27]) Gerh. II S. 444, 451.

[28]) Gerh. II S. 479.

[29]) Gerh. II S. 481.

nicht, daß es etwas Absurdes bedeute, anzunehmen, daß auch das Vinculum substantiale oder die Substanz des Zusammengesetzten selbst unerzeugbar und unzerstörbar genannt würde.

Und weiter heißt es dann[30]): Da nur Lebewesen substantielle Bänder besäßen, so ändere sich diese auch nur nach den Veränderungen des Lebewesens, d. h. nach denen der herrschenden Monade. Denn von den Monaden sei keine außer der herrschenden mit dem Vinculum substantiale verbunden, da die übrigen Monaden in beständigem Flusse seien. Daher dauere die zusammengesetzte Substanz ebensolange wie die herrschende Monade. Auf eine Anfrage von Des Bosses, wodurch denn die Veränderungen in dem Körper selbst hervorgerufen würden, lautet die Antwort: Die Modifikationen[31]) desselben seien wie ein Echo der Monaden. Als aber Des Bosses daraus den Schluß zieht, das Vinculum substantiale könne nichts Substantielles sein, da die Substanz ja das Prinzip der Tätigkeit selbst sei, sucht sich Leibniz mit einer neuen Definition der Substanz zu helfen, die nunmehr [32]) als die Quelle der Modifikationen bestimmt wird. Und von dem Vinculum substantiale heißt es[33]), daß es in einem Subjekte sei, nicht wie ein Akzidenz, sondern wie die substantielle Form bei den Scholastikern, und einige Seiten weiter wiederholt, daß mit den Scholastikern[34]) anzunehmen sei, daß es aus der prima materia und der substantiellen Form, d. h. der passiven und der aktiven Kraft hervorgeht, zugleich mit den Eigenschaften, Tätigkeiten und Leiden des Zusammengesetzten. Auf die Frage, wie sich die zusammengesetzte Substanz von der Entelechie unterscheide, wird Des Bosses bedeutet: Die zusammengesetzte Substanz[35]) sei von der Entelechie nicht anders verschieden als das Ganze von einem Teile. Die erste Entelechie sei ein konstitutiver Teil der zusammengesetzten Substanz, d. h. die ursprüngliche aktive Kraft. Gleichzeitig aber wird in dem letzten Briefe erklärt: Die Ordnungen oder Beziehungen[36]), die zwei Monaden ver-

---

[30]) Gerh. III S. 482. Ebenso S. 519.

[31]) Gerh. II S. 495.

[32]) Gerh. II S. 504: potest o. etiam aliter substantiale definiri, ut sit fons modificationum.

[33]) Ebenda: . . . . (Vinculum subst.), quod revera in subjecto est, non tamen ut accidens, sed ut forma substantialis apud Scholam.

[34]) Gerh. II S. 511 und S. 516 und 518.

[35]) Gerh. II S. 519.

[36]) Gerh. II S. 17.

bänden, seien nicht in einer von beiden, sondern gleichzeitig und in gleicher Weise in beiden, d. h. in keiner, sondern nur im Verstande. Das sei nur zu verstehen, wenn man ein reales Band oder irgend etwas Substantielles hinzufüge, welches das gemeinsame Subjekt der mit einander verbundenen Prädikate und Modifikationen sei.

Daß es sich hier um eine sehr widerspruchsvolle Lehre handelt, bedarf nach dem Angeführten wohl kaum eines großen Nachweises. Erst wird das Vinculum substantiale als den Gesetzen des natürlichen Entstehens und Vergehens unterworfen und als fließend und unbeständig bestimmt, dann muß es zu etwas Festem, Bleibendem und nur durch einen Schöpferakt zu Setzendes und zu Zerstörendes werden. Bald ist es gleich der substantiellen Form der Scholastiker, bald ein aus aktiver und passiver Kraft Entstandenes, bald gerät es in die Gefahr, der herrschenden Monade gleichgesetzt zu werden, wenn es auch nicht ausdrücklich geschieht, wie J. E. Erdmann[37]) und Dillmann[38]) irrigerweise behaupten. Aber es ist auch ein innerlich völlig widerspruchsvolles Gebilde. Was ist es überhaupt? Ein etwas, das zu den Monaden hinzugefügt wird, ohne daß es sie irgendwie verändert. Und doch soll es mit ihnen eine ungeteilte Einheit bilden! Und andererseits, wenn das Vinculum substantiale aus der Summe der passiven und der Summe der aktiven Kräfte der Monaden hervorgehen, wenn die Modifikationen der zusammengesetzten Substanz nur das Echo der Modifikationen der Monaden sein sollen, so kann es doch kaum etwas anderes als die Summe aller Monaden sein. Schließlich aber machen es die oben angeführten Worte des letzten Briefes aus einem realen Etwas zu einem bloßen Gedankenprodukt. Dagegen vermag ich in diesen Worten keine Identifizierung des Vinculum substantiale mit dem Gesetze der Organisation zu sehen, wie dies Kahle[39]) tut.

Das alles wirft von vornherein bei einem Manne, zu dessen Schwächen, wie Kahle mit Recht hervorhebt[40]), Unsicherheit und Inkonsequenz nicht gehören, ein bedenkliches Licht auf die Behauptung, die Lehre vom Vinculum substantiale sei von ihm bedingungslos gemeint gewesen. Schon daß sie sich nur in Briefen an Des Bosses

---

[37]) a. a. O. S. 101.

[38]) Ed. Dillmann, Eine neue Darstellung d. Leibn. Monadenlehre, auf Grund der Quellen, Lzg. 1891 S. 25.

[39]) Kahle a. a. O. S. 44.

[40]) Kahle a. a. O. S. 1.

behandelt findet — die Bemerkung in dem Schreiben an den Père Tournemine[41]), auf das J. E. Erdmann hinweist[42]), ist viel zu allgemein, als daß sie in Betracht gezogen werden könnte — und daß es Leibniz nie recht erinnerlich ist, was er überhaupt über das Vinculum substantiale an seinen Korrespondenten geschrieben hat[43]), hätte stutzig machen müssen. Untersucht man aber die Stellen genauer, an denen unsere Frage behandelt ist, so kann kein Zweifel mehr über den eigentlichen Charakter der ganzen Lehre herrschen. Wohl lauten die ersten kurzen Ausführungen absolut. Als sich Leibniz dann aber anschickt, den Sinn des Vinculum substantiale deutlicher zu erklären, läßt er keine Unklarheit darüber, daß er diese Lehre nur für solche aufstellt, die an der Realität der Körper festhalten. Zweimal heißt es in diesem Briefe[44]): „wenn die körperliche Substanz etwas Reales außer den Monaden ist, so muß man sagen," . . und . . „wenn uns der Glaube zur Annahme körperlicher Substanzen führt". Und auch in der Folge wird bis in die letzten Monate der Korrespondenz hinein die Frage immer wieder bedingt behandelt[45]). Überdies, wenn Leibniz sagt[46]), alle Körper mit all ihren Eigenschaften würden nichts anderes sein als wohlbegründete Phänomene wie der Regenbogen oder das Bild im Spiegel, wenn jenes substantielle Band der Monaden fehle, so gibt er an der anderen Stelle unzweideutig zu verstehen, daß er im Grunde von dem ersteren noch immer so überzeugt ist, wie er es auch früher[47]) war[48]). Und von der prästabilierten Harmonie, an der er bis zum Ende festhält[49]), sagt er[50]), es lasse sich aus ihr nicht beweisen, daß

---

41) Gerh. VI S. 595.

42) Erdmann a. a. O. S. 98.

43) Gerh. II S. 481, 499, 518.

44) Gerh. II S. 435.

45) Gerh. II S. 457: admissis Substantialibus praeter monades, seu admissa Unione quadam reali . . . S. 460: . . . admissa . . realisatione phaenorum et substantiis compositis, dicerem . . .; sin addas substantias compositas . . . S. 474: quodsi vulgarem sequamur Hypothesin de substantiis corporeis . . . , dicerem vinculum substantiale . . . S. 481: Si admittimus substantias corporeas seu aliquid substantiale praeter Monades . . . S. 495: corpus, si pro substantia habeatur . . . S. 503: qui eam (sc. substantiam compositam), etiam hoc vinculum admittet.

46) Gerh. II S. 435, 517.

47) Gerh. II S. 306, 390.

48) Gerh. II S. 504.

49) Gerh. II S. 518.

50) Gerh. II S. 451: In hac . . . consideratione (sc. phaenomenorum omnium per solas Monadum perceptiones inter se conspirantes) nulla occurrit extensio aut compositio continui.

es etwas anderes als Phänomen gäbe. Dem scheint freilich ein Brief aus dem Jahre 1712 zu widersprechen, worin Leibniz den Wunsch äußert, es möge eine Erklärung gefunden werden, welche die Wesensänderung unter der bloßen Phänomenalität der Körper zulasse. „Aber“, heißt es dann weiter, „ich fürchte, daß wir das Geheimnis der Inkarnation und anderes nicht erklären können, wenn nicht reale Bänder oder Vereinigungen hinzukommen“.[51]) Diese Bemerkung wird indessen gegenstandslos durch eine Mitteilung der Leipziger Acta eruditorum vom Jahre 1715[52]), Leibniz habe Pfaff, der in einer Dissertation ihm die Lehre vom Vinculum substantiale zugeschrieben hatte, dahin belehrt, daß er ein Vinculum quoddam seu tertium rebus supperadditum abweise. Zum Verständnisse des angeführten Briefes wird man vielleicht sagen dürfen, daß sich Leibniz hier einmal für einen Augenblick ernsthaft mit dem Verhältnisse seiner Metaphysik zu einem Glaubenssatze beschäftigte, den er traditionell übernommen hatte, ohne daß dieser jedoch je konkreten Inhalt für ihn gewonnen hätte, wie wir so manches gewohnheitsmäßig übernehmen, dessen Divergenz mit anderen Anschauungen uns nie bewußt wird. Daß Leibniz immer wieder erklärt, nur die Organismen hätten ein Vinculum substantiale, läßt sich aus der größeren Dignität verstehen, die in jeder pluralistischen Welterklärung den organischen Körpern vor den anderen zukommt. Es ist daher zu sagen: das Vinculum substantiale ist nur eine hypothetische, in keiner Weise ernst gemeinte Konstruktion, — aufgestellt bei Gelegenheit theologischer Streitigkeiten zur Erklärung der Organismen innerhalb einer realistischen Betrachtungsweise der Welt.

---

[51]) Gerh. II S. 461.

[52]) Acta erud. I S. 32, zitiert nach Kahle, L., Vinculum subst. S. 32.

XXII.

Benekes Religionsphilosophie.

Von

Dr. A. Kempen, Münster i. W.

Wir leben in einer religionsfeindlichen Zeit, so hört man häufig reden. Jedoch der heftige Kampf, der in der Gegenwart entbrannt ist um alles, was Religion heißt und mit Religion zusammenhängt, zeugt weniger von einer religionsfeindlichen Gesinnung als von einem Ringen des Menschengeistes nach höheren religiösen Formen. In dieser Zeit des Übergangs, der inneren Gärung, ist es angebracht, auf einen vielverkannten Denker hinzuweisen, der auf dem Wege ruhiger und besonnener Forschung Klarheit und Beruhigung in seinem religiösen Denken fand, auf F. E. Beneke.

Beneke ist kritischer Empirist. Kant ist sein Ausgangspunkt, von dem aus er das Gebiet der Religion erforschen will. Aber stärker als Kant betont er das Psychologische, das auch bei diesem nicht gefehlt hatte, aber doch in den Hintergrund getreten war. Es ist ein psychologistischer Standpunkt, den er vertritt. Wie alle geistigen Gebilde, so sind auch die religiösen Überzeugungen nur Produkte der menschlichen Seele. Sie sind kein reines Verstandesprodukt, sondern die mannigfaltigsten Motive, die überhaupt aus den Tiefen der menschlichen Seele entspringen können, haben bei ihrer Entstehung mitgewirkt. Die Religionsphilosophie muß die Gebilde des religiösen Bewußtseins hinnehmen als etwas tatsächlich Gegebenes und soll sie doch zugleich auf ihre Gültigkeit hin einer scharfen Prüfung unterziehen. Sie darf sich nicht anmaßen, die Religion in Philosophie verwandeln oder sie gar ersetzen zu wollen. Religionsphilosophie ist Wissenschaft und als Wissenschaft an die strenge Erkenntnisnorm gebunden. Sie kann mit einem Worte nur Philosophie über die Religion sein. „Nicht mehr nach einer vorgefaßten, eng beschränkten

Norm will die Religionsphilosophie die geschichtlich aufgefaßten religiösen Dogmen zwängen und beschneiden, sondern, indem sie alle Gestalten, in denen sich das Übersinnliche dem menschlichen Gemüte offenbart und offenbart hat, nachzukonstruieren und aus den tiefsten Gründen der Selbsterkenntnis abzuleiten und zu deuten unternimmt, bringt sie dieselben, alle anerkennend und doch zugleich einer scharfen Prüfung unterwerfend, in den organischen Zusammenhang, in welchem sie vom ersten Anfang der menschlichen Kultur her bis auf unsere Zeit allmählich sich hervorgebildet haben. Auch hier ist es also wieder die Psychologie, welcher die für den ersten Augenblick verwirrende und in Dunkel gehüllte Mannigfaltigkeit zu entwirren und zu erleuchten als Aufgabe gestellt ist."[1])

Hauptsächlich in seinem „System der Metaphysik und Religionsphilosophie" (Berlin 1840) hat Beneke seine religionsphilosophischen Ansichten niedergelegt. Er hat keine neue Epoche in der Religionsphilosophie herbeigeführt. Dazu lagen die Verhältnisse zu ungünstig für ihn. Die romantische Spekulation hatte alle Geister in ihren Bann gezogen. Er wirkte als ein Einsamer in einer tiefbewegten Zeit und kämpfte nur mit wenigen Getreuen gegen die mächtige Flutwelle der deutschen Spekulation an. Die spekulative Metaphysik glaubte mit Hilfe eines Systems von Begriffen das Absolute in seiner vollen Wahrheit erfassen zu können. Beneke jedoch ist der Überzeugung, daß aus bloßen Begriffen keine Erkenntnis möglich ist, daß nur durch innere und äußere Erfahrung Erkenntnisse gewonnen werden können und daß auch das religiöse Denken, wenn es keine Hirngespinste ersinnen will, von der Erfahrung ausgehen muß. Jede Spekulation, welche die Erfahrung überflog und sich für Wirklichkeitserkenntnis ausgab, war ihm verhaßt, galt ihm als ein Rückfall in eine mittelalterliche Methode, die aus bloß abstraktem Denken und selbstgebildeten Dichtungen eine Erkenntnis des Wirklichen erklügeln wollte.

Im Laufe seiner Untersuchungen kommt er zu folgenden Resultaten: Alle Aussagen über das Wesen des Übersinnlichen tragen ein lediglich individuelles Gepräge, können keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben. Prüfen wir sie mit dem Maßstabe der

[1]) Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben. S. 27. Berlin 33.

allgemeingültigen Wissenschaft, so finden wir in ihnen allenthalben Widersprüche. Alle Begriffe, in die wir unsere Überzeugungen von Gott und Unsterblichkeit fassen wollen, scheitern an dem Maßstabe einer wissenschaftlichen Kritik. Es handelt sich eben nicht um Vorstellungen, die auf rein verstandesmäßigem Wege erzeugt und durch Erfahrung bestätigt worden sind, sondern alle Kräfte der menschlichen Seele haben bei ihrer Entstehung mitgewirkt, neben dem Verstande Gefühl und Phantasie in ihrer individuellen Gestaltung. Das Übersinnliche ist eine Wirklichkeit, zu der der eine in dieser, der andere in jener Weise gelangt, ohne doch, wie die Geschichte der Religionen bestätigt, die Fähigkeit zu besitzen, das Erstrebte in seiner vollen Wahrheit zu erfassen. Aber so individuell verschieden die Menschen auch sein mögen, in ihrem innersten Wesen sind sie doch gleichartig beschaffen; und demnach muß auch die menschliche Natur gewisse überall gleiche Produkte auch auf religiösem Gebiete erzeugen. Aber diese sind doch immer nur subjektiv motiviert, und es ist verfehlt, diesen subjektiven Überzeugungen gesicherte Wahrheit zuzusprechen, ihnen kann höchstens ein gewisser Grad von Wahrscheinlichkeit, aber keine Gewißheit zukommen. Darum liegt die Kraft der Religion nicht im Wissen, sondern im Glauben.

Gott und Unsterblichkeit können nur Gegenstände des religiösen Glaubens sein. Wenn wir nun an die einzelnen Begriffe herantreten, werden wir finden, wie keiner einer eingehenden Kritik standhalten kann. Daß es auch anders nicht gut möglich sein kann, das lehrt uns schon ein Einblick in die Entwicklungsverhältnisse der menschlichen Seele.

Wenn wir Einsicht in die Entstehung unseres Wissens, dann aber auch Gewißheit über seinen Umfang und seine Zuverlässigkeit gewinnen wollen, so müssen wir vor allem das Wesen der Seele erforschen, alle in ihr wirkenden und treibenden Kräfte und Gesetze.

Alles Wissen entsteht nun aus letzten psychischen Elementen, den zahllosen, der menschlichen Seele angeborenen Urkräften, „Urvermögen“ nennt sie Beneke, deren Bestimmung darin besteht, eben Vermögen für diese oder jene Empfindung zu sein. Die „Urvermögen“ Benekes sind von rein geistiger Beschaffenheit. Sie bilden den Grund, aus dem sich nach bestimmten, der Seele eigentümlichen Gesetzen, welche die psychologische Wissenschaft auffinden soll, die Formen entwickeln, welche die verschiedenen Seelengebilde charakterisieren.

Die Annahme von Urvermögen ist eine Hypothese, aber eine Hypothese von hoher Wahrscheinlichkeit; denn wir sehen, wie Bewußtseinsvorgänge, die aus dem Bewußtsein schwinden, nicht spurlos verloren gehen, sondern bei Gelegenheit wieder hervortauchen. Von jeder sinnlichen Empfindung bleibt immer eine mehr oder weniger vollkommene Spur zurück, ein geistiges Engramm, das, wenn es sich stark genug einprägt, sich nicht wieder verliert, sondern im Schatze des Wissens aufbewahrt bleibt. Aus der immer reicheren Ansammlung dieser Spuren, aus Verschmelzungen, Massen-, Gruppen- und Reihenbildungen, welche teils durch Einwirkungen von außen her, teils innerlich durch die psychischen Grundgesetze bedingt werden, läßt sich die ganze in der Erfahrung vorliegende Entwicklung der menschlichen Seele erklären. Aus den Empfindungen stammen die Wahrnehmungen, aus diesen die Einbildungsvorstellungen, aus diesen und Wahrnehmungen die Begriffe, und die Begriffe sind wieder die wesentlichsten Bestandteile aller Denkfunktionen. So ist auch die Vernunft kein besonderes, angeborenes Grundvermögen der menschlichen Seele, noch weniger ein bestimmtes, angeborenes System von Überzeugungen oder gar von Sätzen, sondern, sofern man sie nicht als die in der Seele gesetzmäßig wirkende geistige Kraft auffaßt, die Gesamtheit der höchsten und zugleich tadellos gebildeten Produkte des menschlichen Geistes. Sie entsteht und wächst also mit der Erkenntnis der Wirklichkeit und reicht jederzeit nur so weit, als diese Erkenntnis reicht. Sie kann demnach keinem Menschen etwas Gewisses über Dinge aussagen, die jenseits dieser Erkenntnis liegen, also über das Übersinnliche.

So bringen seine psychologische Forschungen, die wir hier in knapper Kürze anführten, Beneke schon zu der Überzeugung, daß die menschliche Vernunft nie über den Kreis der wahrnehmbaren Wirklichkeit hinaustreten kann.

Es ist der Kantische Standpunkt, nur mit den Hilfsmitteln einer exakten Psychologie fester begründet. Wo die Vernunft mit Vorstellungen an uns herantritt, die den Anspruch auf Wahrheit machen, die sich aber weder auf innere noch äußere Erfahrung stützen können, da haben wir es entweder mit Täuschungen oder willkürlichen Kombinationen zu tun. Äußere oder innere Erfahrung ist das einzige Kriterium für die Wirklichkeit.

Bei den religiösen Fragen, beim Gottes- und Unsterblichkeits-

problem, kommt es nun auf die Wirklichkeit an; und bei ihnen darf man also auf die Begründung durch die Erfahrung nicht verzichten. Immer verwickelt man sich in Widersprüche, wenn man über Existenz und Wesen des göttlichen Urgrundes etwas aussagen will, das die Erfahrung überschreitet. Um diese Widersprüche zu finden, bedarf es nicht einmal einer scharfsinnigen Kritik; sie liegen meistens sehr klar auf der Hand. Daß die bisherigen Gottesbeweise keine Beweise im strengen Sinne sind, hat schon Kant nachgewiesen. Aus dem Begriffe Gottes läßt sich nie seine Existenz erschließen (ontologischer Beweis). Auch der Kausalitätssatz (im kosmologischen Beweise) bringt uns nicht weiter. Das Kausalitätsverhältnis in seiner Abstraktheit geht ins Unendliche fort. Wir haben kein Recht, an irgend einem Punkte Halt zu machen. Wenn wir Gott irgendwo an den Anfang setzten, dann könnten wir nicht anders als bei ihm wieder nach dem Warum zu fragen. Außerdem könnten wir höchstens zur Annahme eines Chaos gelangen, aus dem sich alles gesetzmäßig entwickelt habe; denn um die Erfahrungswelt zu erklären, dürfen wir doch nur Naturursachen heranziehen. Die letzte Ursache mit Gott identifizieren, wäre eine willkürliche Unterschiebung des ontologischen Beweises. Auch der Schluß von der Harmonie und Zweckmäßigkeit der Welt auf eine zwecksetzende Intelligenz (im teologischen Beweise) hat keine zwingende Beweiskraft. Denn wie die Welt vor uns liegt mit all ihren Mängeln und Unvollkommenheiten, können wir niemals entscheiden, ob sie sich nur durch eine unendliche Macht und Güte erklären läßt, oder ob auch ein endlicher Grad davon schon ausreicht. Wir könnten ebensogut annehmen, ein Demiourg habe die Welt aus der ewigen, widerstrebenden Materie gebildet oder mehrere Wesen hätten sie vereint geschaffen oder es seien schon, wie die atomistische Schule lehrte, unendlich viele Welten aufeinander gefolgt und wieder untergegangen, weil sie sich wegen ihrer Unzweckmäßigkeit nicht hätten erhalten können; und so sei schließlich unsere Welt entstanden, die auch nur so lange bestehen bliebe, als ihre Zweckmäßigkeit reiche, alles Hypothesen von vielleicht geringer Wahrscheinlichkeit; aber darum doch nicht weniger Hypothese als die erste.

Auch die Prädikate, unter denen man sich den Urgrund der Welt denkt, müssen irgendwie aus der Erfahrung geschöpft sein; denn der menschliche Geist vermag nichts aus dem Leeren zu erdichten; er arbeitet mit einem aus der Erfahrung entnommenen Material. Wie

können wir darum die Hoffnung hegen, daß sie trotz alledem der Idee des absoluten Wesens entsprechen!

Am ehesten könnte noch der Pantheismus diese Hoffnung erwecken. Hier wird eben das Unendliche durch das Endliche ausgedrückt. Aber wir suchen hier vergebens nach einer Erklärung, wie Endliches und Unendliches sich zu einem harmonischen Ganzen zusammenfügen können. Der Abstand zwischen dem Endlichen und dem positiv Unendlichen, zwischen Vielheit und Einheit, ist eben zu groß. Die Lösung der Eleaten, welche die Welt der Dinge als eine Täuschung hinstellten, ist eine verzweifelte. Außerdem, so meint Beneke, geht uns bei der pantheistischen Anschauungsweise die Eigentümlichkeit des Moralischen verloren. Wenn wir aber das Böse als etwas ebenso Positives auffassen wie das Gute, als etwas nicht nur dem Grade, sondern auch der Art nach vom Guten Verschiedenes, wie er in seiner Ethik klarlegt, so geht uns die innere Wesenseinheit Gottes und damit der größte, ja einzige Vorzug des Pantheismus verloren; wir sind genötigt, das Böse in Gott selber hineinzuverlegen und so eine ursprüngliche Zweiheit, einen Zwiespalt in ihm anzunehmen.

Auch die anderen Eigenschaften, die man dem göttlichen Urgrunde beilegt, führen zu Schwierigkeiten und Widersprüchen. Gottes Unendlichkeit ist nur der allgemeinste Ausdruck unserer Unfähigkeit, uns Gott in irgendeiner Weise vorzustellen. Auch für Gottes Einheit oder Einzigkeit finden wir keinen strengen Beweis. Was zwingt uns mit Notwendigkeit, nur einen einzigen Weltenurheber anzunehmen? Die Eigenschaft der Einfachheit hat nur eine negative Bedeutung. Sie will eben von Gott nur alle Materialität und Teilbarkeit ausschließen. Gottes Allgegenwart ist nur eine bildlich-anschauliche Auffassung seiner Allwissenheit und Allmacht. Unter Ewigkeit können wir uns nur eine unendliche, veränderungslose Zeit denken, kein wirklich Ganzes, positiv Vollendetes, sondern ein Unvollendbares. Heiligkeit heißt frei sein von Sünde. Gott ist aber keiner Sünde fähig; somit hat auch sein Freisein von Sünde, seine Heiligkeit, keinen Wert und keinen Inhalt. Heilig können wir ihn nur so weit nennen, als wir ihn als Urheber des moralischen Gesetzes verehren, jedoch ohne dadurch dem Verständnis seines Wesens näher zu kommen. Wie verträgt sich ferner mit Gottes Heiligkeit, mit seiner Güte, Allwissenheit und Allmacht das Übel und Böse in der Welt? Wie können wir überhaupt von Ge-

fühlen in Gott reden, dem Wandelbarsten im Menschenleben, wie auf Gott einen Verstand übertragen, den wir uns doch nur menschenähnlich vorstellen können? Wir müßten denn eine Veränderung in Gott annehmen. Aber Veränderung ist unvereinbar mit dem Gottesbegriff, wenn wir ihn so fassen, daß er keine weiteren ungelösten Probleme in sich enthält.

Die Schwierigkeiten werden kaum geringer, wenn wir Beweise für die Unsterblichkeit der Seele suchen wollen; denn von einem Leben nach dem Tode haben wir nicht die geringste Erfahrung. Wir geraten nur in Widersprüche und Ungereimtheiten, wenn wir etwas Positives über ein Jenseits aussagen wollen, das uns nur mit dem Tode erschlossen werden kann.

Auch hier müssen wir uns bei Aufdeckung der Ungereimtheiten und Schwierigkeiten nur mit Andeutungen begnügen.

Der Materialismus läßt die Seele mit dem Leibe sich auflösen. Aber er kann eine Entstehung des Psychischen aus dem Materiellen gar nicht erklären. Wir können mit größerem Recht dem Materialismus die Behauptung entgegenstellen, daß die Seele das einzig Substantielle, der Leib nur ihre Erscheinung für die menschlichen Sinne sei. Außerdem setzt sich der Organismus nicht nur aus Körperatomen zusammen, denn zum lebenden Körper gehört auch das, was dem Körper erst Leben gibt, das Lebensatom oder „Lebensprinzip". Dieses Lebens- oder Vitalatom könnte doch ebenso erhalten bleiben wie jedes Körperatom. Es fragt sich nur, ob wir damit eine individuelle Unsterblichkeit gewinnen; denn auf die Fortdauer der Individualität, des Ichs kommt es bei der eigentlichen Unsterblichkeit an.

Ebensowenig wie der Materialismus zeigt sich der Spiritualismus für die Lösung unseres Problems geeignet. Er behauptet, die Seele könne sich deshalb nicht auflösen, weil sie immateriell und einfach wäre. Aber die Seeleneinheit ist eine Einheit des Vielfachen, sie schließt Mannigfaltigkeit ein. Die Seele ist geworden; und was geworden ist, kann wieder rückgängig werden. Die Seele könnte sich wieder auflösen und möglicherweise in den Zustand zurückkehren, worin sie am Anfange war. Aber es wäre dann nicht eigentlich unser Ich mehr, welches fortdauerte. Weiterhin hat man sich auch auf den Wert und die Vervollkommnungsfähigkeit der menschlichen Seele berufen, auf die Güte Gottes, welcher die Sehnsucht nach Unsterblichkeit in den Menschen hineingelegt habe und sie auch befriedigen werde, auf seine

Gerechtigkeit, welche das Verlangen des Menschen nach jenseitiger Vergeltung erfüllen müsse, auf den Unsterblichkeitsglauben, der zu allen Zeiten und bei allen Völkern lebendig gewesen wäre. Zu diesen Beweisen gehört auch Kants Begründung der Unsterblichkeit als eines praktischen Postulates. Aber so wenig wie das Kantische Argument geben auch die anderen volle, objektive Gewißheit. Sie besitzen zwar eine starke Überzeugungskraft, aber ihre Stärke ist nur subjektiv begründet, beruht auf Bedürfnissen, auf Akten des Verlangens, der Hoffnung, der Sehnsucht. Unsterblichkeit wäre wünschenswert und zweckmäßig; aber der noch so lebhafte Wunsch, das noch so sehnliche Verlangen ist nicht imstande, uns für das Gewünschte und Ersehnte Gewähr zu leisten; sondern dazu ist objektive Begründung, ist die Erfahrung nötig.

Aber es wäre durchaus verkehrt, wenn man aus der Unmöglichkeit, eine Unsterblichkeit logisch streng zu beweisen und Gott wahrhaft zu erkennen, den Schluß zöge, daß es keine Unsterblichkeit und keinen Gott gäbe. Nein, nur unsere Erkenntniskraft versagt. Und so baut denn Beneke auf anderer Grundlage wieder auf, was seine Kritik des Wissens auf religiösem Gebiete zusammengestürzt hat. Gott und Unsterblichkeit können nicht Gegenstände einer allgemeingültigen Erkenntnis werden. Die von der Erkenntnis gegebene Gewißheit ist nur kümmerlich und unsicher. So kann es uns denn nicht wundernehmen, wenn die übrigen im Menschen liegenden Motive sich Bahn brechen. Nur im Glauben und Ahnen vermögen wir uns dem Übersinnlichen zu nähern. Volle Übereinstimmung der Ansichten können wir da freilich nicht erwarten. Denn die Erkenntnismotive, die mehr oder weniger mangeln, werden durch die individuell so mannigfaltigen Gefühle und Bedürfnisse ergänzt. Unter diesen Verhältnissen ist es klar, daß die religiösen Ideen keine allgemein übereinstimmende Ausprägung erhalten können. Wir haben eben kein objektives Wissen. Um Gott zu erkennen, müßten wir Gott selber werden können. Von einer Unsterblichkeit können wir nichts Sicheres wissen, solange wir leben. Aber wir können daran glauben. Diesen Glauben an die Unsterblichkeit sucht Beneke durch einen eigenen Beweis, der sich auf die Entwicklungsverhältinsse der Seele stützt, neu zu begründen.

Der Grund des Beweises bildet die Anschauung, daß das, was einmal in der Seele erregt worden ist, im geistigen Sein der Seele unbewußt fortbeharrt. Leugnet man dies und nimmt man an, die seelischen

Vorgänge seien rein materiell begründet, so verliert der Beweis seine Überzeugungskraft. Beneke nimmt an, ohne allerdings im einzelnen weiter darauf einzugehen, daß aus materiellen Vorgängen nicht alle seelischen Erscheinungen erklärt werden können, daß von allen Seelenvorgängen im Seelischen Spuren zurückbleiben, die im Laufe der Zeit die Seele immer reicher ausbilden, die Erfahrung erweitern, die Gedanken schärfen und die Grundsätze festigen. Dabei zieht sich das Bewußtsein immer mehr nach innen zurück, von dem Äußeren, Sinnlichen ab; denn das Bewußtsein ist abhängig von äußeren Sinneseindrücken; durch Sinnenreize werden die unbewußten „Seelenvermögen" zur Tätigkeit angeregt. Das Bewußtsein würde also aufhören, entweder wenn die Sinnenreize ausblieben oder wenn die „Vermögen", auf welche die Sinnenreize einwirken können, fehlen. Wir sehen nun, wie mit zunehmendem Alter die Sinneseindrücke immer spärlicher werden. Das Kind ist ganz Sinnlichkeit, aber das Sinnliche verliert sich immer mehr, das Geistige bildet sich immer klarer hervor, die Konzentration der Seele geht immer ungestörter vor sich, das Bewußtsein selber, das von Sinneseindrücken abhängig ist, wird immer schwächer, und wir sehen es manchmal bis zu einem Grad herabgesunken, daß der Greis im Augenblick wieder vergißt, was er soeben gehört und gesehen hat.

Außerdem wird mit zunehmendem Alter die Neubildung von „Vermögen" immer seltener. Dem Menschen steht täglich eine bestimmte Menge von Geisteskräften zur Verfügung; wenn diese verbraucht sind, hört das Bewußtsein auf, und der Schlaf tritt ein. Aber im Schlafe sammeln sie sich wieder an, und am Morgen erwachen wir neugestärkt, und mit leichter Mühe gelingt uns manchmal das, wozu wir gestern trotz größter Anstrengung nicht mehr imstande waren. Die „Vermögen" bilden sich also während des Schlafes neu; denn wir können doch nicht gut annehmen, daß für eine so lange Zeit, wie ein Menschenleben häufig dauert, die „Vermögen" angeboren sind. Da wir außerdem beobachten können, wie eine Seelenkraft, die besonders in Anspruch genommen worden, z. B. ein Sinnesorgan, das besonders viele Reize in sich aufgenommen hat, darum am andern Morgen nicht geschwächt, sondern vielmehr viel kräftiger geworden ist, so ist die Annahme nicht zu kühn, daß die neuen „Vermögen" durch Zusammenwirken eines im Menschen liegenden Faktors mit den sinnlichen Reizen zustande kommen. Da nun mit zunehmendem Alter die Sinnesreize

immer spärlicher werden und auch der Schlaf, die Zeit also, in der sich die neuen „Vermögen" bilden, immer mehr schwindet, so wird auch von diesen zwei Seiten aus jene zweite Quelle verstopft, aus denen das Bewußtsein hervorgeht. So muß einmal ein Zeitpunkt eintreten, wo das Bewußtsein gänzlich aufhört, der Zeitpunkt des — Todes. Das sinnliche und geistige Leben wird schließlich stillstehen müssen.

Aber beim Tode braucht das innere Sein der Seele nicht unterzugehen. Denn der Tod tritt nicht durch innere Schwäche ein, sondern durch die stetig anwachsende Kraft der inneren Seele. Die innere Seelenkraft bleibt, wie uns die Erfahrung zeigt, bis zum Augenblicke des Todes ungeschwächt. Was abnimmt und schließlich aufhört, ist nur das Bewußtsein. In ihrem inneren Sein nimmt die Seele an Stärke fortwährend zu, und gerade diese Zunahme bedingt das Eintreten des Todes. Eine Wiederauflösung der Seele wäre nur durch einen plötzlichen Wiederauflösungsprozeß möglich, durch eine Entwicklung, welche ganz unvorbereitet in einer Richtung erfolgte, die der bisherigen geradezu entgegengesetzt wäre. Das ist aber höchst unwahrscheinlich. Auf die Wiederauflösung des Leibes kann man sich dabei nicht berufen; denn diese tritt schon bei Lebzeiten ein. In dieser Hinsicht haben wir zwischen Leib und Seele keinen Parallelismus, sondern eher einen Gegensatz.

In welch neuer Umgebung und unter welchen Verhältnissen nun die Seele weiterleben wird, darüber haben wir nur Mutmaßungen; hier gewinnen wir für die Phantasie ein unermeßliches Feld.

Der Glaube an die Unsterblichkeit besitzt die höchste Wahrscheinlichkeit; handelt es sich ja doch um das Sein der Seele, das in der Erfahrung gegeben ist. Anders steht es mit dem Glauben an Gott, den Urgrund der Welt. Nur ein paar Bruchstücke der Welt kennen wir, die uns zur Ergänzung antreiben, ein bißchen Oberfläche unserer Erde, eines Sandkornes im Weltenraum, eine kurze Spanne Zeit, die im Vergleich mit dem Ganzen der Zeit nur ein Augenblick ist. Um so weniger können wir auch nur mit annähernder Wahrheit das erkennen, was unendlich über die gesamte sinnliche Welt erhaben ist. Was hier an Erkenntnissen fehlt, ergänzen die Bedürfnisse des Herzens. Dem entspricht die Begründung des moralischen Glaubens bei Kant, der nur soweit eine Erweiterung erfordert, als er auf dem allgemeinmenschlichen Bedürfnisse nach Glückseligkeit überhaupt beruht. Der

Mensch, als ein sinnliches Wesen, kann in keiner Weise volle Befriedigung in sich finden. Er fühlt sich immer in Abhängigkeit von der Außenwelt; er kann sein Wohl und Wehe nicht von dem großen Zusammenhange trennen, in den das Schicksal ihn hineingestellt hat. Hinter jedem Glücke steht immer ein drohendes Etwas, das ihn zermalmen kann. Er wird sich immer schutzbedürftig fühlen und sich nach einer größeren Sicherheit seines Schicksals sehnen. Und da er selber über den Naturverlauf keine Gewalt hat, so drängt ihn alles hin zum Glauben an eine höhere Macht, die ihm Schutz und Sicherheit gewährt. Das Bedürfnis nach Glückseligkeit, welches sich schließlich in einem „Abhängigkeitsgefühle" äußert, ist ohne Zweifel eines der bedeutendsten Grundfaktoren der Religion. Jedoch macht das Gefühl der Abhängigkeit, welches doch nur ein Gefühl der Bedürftigkeit und Schwäche ist, nicht das Charakteristisch-Wertvolle der Religion aus, sondern im Gegenteil die Erhebung darüber, das Gefühl der Stärke in Gott, das uns über jene Abhängigkeit beruhigt. So sind auch die höchsten religiösen Gefühle Resignation und Demut; denn beide sind Gefühle religiöser Erhebung.

Es fragt sich aber, wie wir zu Gott ein unbedingtes Vertrauen hegen können, wenn er doch das Böse in der Welt zuläßt. Dieses Problem ist für uns Menschen unlösbar. Wir können nur glauben, daß das Böse dem Zweck der Welt dienen muß. Auf der Seite der Erkenntnis haben wir nichts als Unbestimmtheit, die nach näherer Bestimmung verlangt, nichts als ein dunkles Ahnen und eine tiefe Sehnsucht, die nach einem Ziele suchen. So erwächst denn der Glaube an den Allgütigen und Allweisen, der das Zweideutige deutet und die Sehnsucht befriedigt. Gott ist die Kraft des Guten; das ist das Bestimmteste, was uns der Glaube über ihn sagt.

In seiner Wahrheit können wir das Übersinnliche nicht erfassen und ausdrücken. Wir können uns von ihm nur ein Bild machen, eine Idee oder ein Ideal bilden. Und jedes Ideal trägt den Stempel seines Ungenügens unmittelbar an sich; es bietet eine unbegrenzte Möglichkeit immer neuer Ansätze und Steigerungen.

Wir können immer wieder ein höheres bilden und so ins Unendliche fort; aber jedes Ideal bleibt mit der nämlichen Unvollkommenheit behaftet; es ist nur eine Annäherung an die Wahrheit. Und so zeigt sich denn der menschliche Geist gerade in dieser Unbeschränktheit als durch und durch beschränkt. In immer neuen Kraftanstrengungen

können wir uns emporraffen; aber so sehr wir uns auch anstrengen, das Übersinnliche bleibt uns immer unerreichbar.

Jedes Bild, das wir uns von Gott machen, ist nur ein Gleichnis. Ebensowenig wie der Pantheismus kommt auch der kritische Theismus über Gleichnisse hinaus. Aber die pantheistischen Vorstellungen geben uns keinen rechten Halt, keine Zuversicht bei drohendem Mißgeschick; sie können höchstens dem spekulativen Bedürfnisse eine Scheinbefriedigung gewähren. Wenn wir in unserem Innern Beruhigung und Kräftigung finden wollen, können wir Gott nicht anders als menschlich auffassen. Gerade in dieser Beruhigung und Kräftigung, im starken Glauben an sich und die Welt, an eine alles überragende Macht, besteht das Wesen der Religion.

So bildet auch die Religion für das Sittliche eine unentbehrliche Ergänzung. Die Religion treibt uns über das Gegebene hinaus zu einem Übersinnlichen hin, in dem wir Halt gewinnen; die sittliche Wertschätzung bezieht sich fast durchaus auf das Gegebene. Das Gegebene kann uns niemals völlig beruhigen. Beruhigung finden wir nur, wenn wir uns im religiösen Glauben über alles Gegebene hinaus zu der Idee des Allheiligen, Allgütigen, Allweisen und Allmächtigen erheben.

Das Vorstellen beim Glauben, die Art und Weise, wie sich die religiösen Gefühle und Gesinnungen ausdrücken, ist nur etwas Sekundäres, gewissermaßen Unwesentliches, größtenteils vom Temperamente abhängig. Die Vorstellungen, in welchen sich die religiöse Gesinnung objektiviert, können entschieden falsch sein, ohne daß hierduch der Hoheit der Gesinnung Abbruch geschähe. Jemand glaube mit Gewißheit, daß Gott ihn aus einer bestimmten Gefahr erretten werde, und werde nicht errettet. Deshalb ist sein Glaube nicht falsch; denn das Wesentliche an ihm war die Erhebung über die Gefahr im Hinblick auf eine höhere, ewige Macht. Daß sich die Erhebung gerade in der Erwartungsvorstellung der Errettung ausdrückte, ist an sich gleichgültig. Für die Religion kommt es überhaupt nicht darauf an, ob die Vorstellungen von Gott metaphysisch wahr sind, was ja auch wohl nicht möglich sein kann, sondern nur darauf, ob die ihnen zugrunde liegenden Gefühle echt sind. Bei ihrer Ausprägung in Vorstellungen können wir dem Anthropomorphismus in keiner Weise entgehen. Daran ist auch wenig gelegen; denn es kommt ja vor allem auf die rechte Erhebung des Herzens an. Aber Vorstellungen und Gefühle

bedingen sich doch gegenseitig in gewissem Maße. Vor einem plumpen Bilde fühlen wir nicht die nämliche Andacht, wie sie durch die Vorstellung Gottes im Geist und in der Wahrheit in uns geweckt wird.

Auch die Ausprägung in bestimmten Dogmen, streng begrenzten Begriffen und Sätzen ist für das religiöse Gefühl völlig gleichgültig. Dogmen sind ja nur Reflexe von Vorstellungen, und diese selber wieder Reflexe von Gefühlen und Gesinnungen. Dogmen wie Vorstellungen sind nur Annäherungen an das Übersinnliche; daher legen auch die vielen Streitigkeiten um religiöse Dogmen nur ein betrübendes Zeugnis von wenig Verständnis für das wahrhaft Religiöse ab. Die wahre religiöse Gesinnung wird auch in dem begrifflich scheinbar Entgegengesetzten die gemeinsame, tiefere religiöse Grundlage erkennen.

Ebenso wie sich die Erkenntnis Gottes nicht objektivieren, sondern nur in Beziehungsgebilden ausdrücken läßt, so hat auch die Gottesverehrung ihre Bedeutung nur in Beziehung auf uns selber. Alle Formen der Gottesverehrung sind nur Ausdruck unserer inneren frommen Erregung. Das Dogmatische, der Begriff vom Göttlichen, ist eben nicht das Ursprüngliche, sondern ein Abgeleitetes, ja das Letzte. Die Gottesverehrung ist nicht durch den Begriff bedingt, sondern beides ist entsprungen aus einem gemeinsamen Grunde, aus den praktischen und spekulativen Bedürfnissen.

Beneke hat, wie schon gesagt, keine neue Epoche in der Religionsphilosophie herbeigeführt; dazu waren seine Gegner zu übermächtig. Außerdem waren seine Gedanken nicht ganz neu; denn in gewissem Sinne war auch er Kind seiner Zeit. Es war eine Zeit der Reaktion gegen die nüchterne Aufklärung, welche die Menschen innerlich nicht hatte befriedigen können. Gegen jede äußerliche Verstandeskultur kämpften die Romantiker an, das Recht der ganzen Persönlichkeit in ihrer Unmittelbarkeit und Eigenart suchten sie überall zum Ausdruck zu bringen. Das Gefühl sollte der Untergrund des ganzen Geisteslebens werden. Auch die Religion wurde verinnerlicht. Sie sollte kein theoretisches Wissen mehr sein, das äußerlich in die Seele hineingebracht würde, sondern eine Grundtatsache der menschlichen Natur, im eigentlichen Wesen des Menschen und in seinem Verhältnisse zum Weltganzen notwendig begründet. So wurde die Religion ein Gegenstand, ja man kann sagen, der Hauptgegenstand philo-

sophischer Forschung; denn im Grunde war die Philosophie tief religiös; sie suchte den Menschen mit einer Überwelt zu verbinden, die Ziel und Zweck seines Lebens sein sollte.

So fand Beneke Anregung in Hülle und Fülle. Aber keiner hat so großen Einfluß auf ihn ausgeübt wie Schleiermacher, der „Theolog der Romantik". Er war es, der die Tendenz der Romantik, alle Motive des Geisteslebens aus dem Boden des Gefühls entspringen zu lassen, besonders auf religiösem Gebiete gepflegt hat. Zwar zeigt Beneke auch auffallende Ähnlichkeit mit Fries. Aber Fries stand selbst wieder unter dem Einflusse Schleiermachers. Außerdem war Beneke jüngerer Zeitgenosse von Fries und hatte die psychologische Methode ein gutes Stück weiter gebracht. So sehen wir bei ihm das, was bei Fries noch meist im Keime liegt und intuitiv erfaßt ist, weiter entwickelt und eingehender begründet. Nur bei Schleiermacher lohnt es sich länger zu verweilen.

Aber auch hier ist die Verwandtschaft keine Abhängigkeit. Dazu war Beneke viel zu selbständiger Denker. Schleiermachers Anschauungen mußten bei ihm den größten Anklang finden, ihm in Fleisch und Blut übergehen, weil sie eben seiner Natur entsprachen. Aber Beneke hat die Gedanken Schleiermachers in eigenartiger Weise fortentwickelt. Die große Selbständigkeit zeigt sich besonders in dem, worin er von Schleiermacher abweicht.

Beneke ist Empiriker, der unbeirrt von philosophischen Zeitströmungen den Weg strenger Forschung geht. Schleiermacher ist Romantiker, aber beseelt von Kants kritischem Geiste.

Diese Verschiedenheit in der Grundrichtung ihrer Philosophie mußte auch zu verschiedener Behandlungsweise der religiösen Probleme führen. Schleiermacher ist Spinozist. Von Spinoza entlehnt er auch seinen Begriff vom göttlichen Wesen. Gott ist ihm die Einheit von Ideellem und Reellem, von Denken und Sein. Da das menschliche Denken sich immer in dem Gegensatze von Objekt und Subjekt bewegt, so kann die gegensatzlose Einheit selber, Gott, nie Gegenstand unseres Wissens werden. So können also unsere Gottesvorstellungen keinen Anspruch auf Wahrheit erheben. An diesem Punkte treffen beide Philosophen zusammen; sie kommen aber dahin auf ganz verschiedenen Wegen. Bei Schleiermacher ist die Unerkennbarkeit Gottes in dem Gedankenkreis eines bestimmten Systems enthalten, bei Beneke da-

gegen beruht sie auf der Erkenntnis von der Unfähigkeit unseres Verstandes, über die Erfahrung hinaus etwas Bestimmtes auszusagen.

Die verschiedene Grundrichtung ihrer Philosophie macht sich besonders geltend bei der Unsterblichkeitsfrage. Beneke stellt eine neue Theorie auf, die wegen ihres realen Unterbaues von echtem wissenschaftlichem Werte ist. Bei Schleiermacher zeigt sich wieder der Spinozistische Gedankenkreis „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion“ („Über die Religion“ Seite 133).

Ein zweiter tiefgreifender Unterschied zwischen Schleiermacher und Beneke besteht in der Grundlegung ihrer Religionstheorie. Schleiermacher führt die Religion auf das bloße Gefühl zurück. Nach Beneke aber ist die Religion das Produkt des ganzen Menschengeistes, sie entsteht aus dem Zusammenwirken aller menschlichen Kräfte. Die psychologische Wissenschaft kennt keine Trennung seelischer Funktionen. Gefühl und Verstand, Phantasie- und Moral sind die Räder eines einheitlichen Getriebes. Religion hat ihren Sitz im Gefühl, aber sie ist nicht bloß Gefühl.

Auch kann das „Abhängigkeitsgefühl“ im besonderen nicht das Wesen der Religion ausmachen; denn das Gefühl der Abhängigkeit ist ein Gefühl der Schwäche. Das Wesen der Religion aber ist Stärke und Erhebung zu Gott, sie muß Aktivität, Selbsttätigkeit einschließen; sie soll vor allem dem sittlichen Leben Trieb und Kraft geben. Religion ist nicht die Grundlage der Moral, aber sie will ihm einen starken Halt geben durch den Hinweis auf das Unendliche. Schleiermacher dagegen gestattet ihr keinen Einfluß auf die Moral. Religion und Moral sollen nebeneinander hergehen. Die Gefühlserfahrung, die innere Stimmung ist das eigentlich Religiöse. Dagegen betont Beneke immer wieder, daß es keine durchgreifende Verschiedenheit zwischen religiösen und sittlichen Bildungen gibt. Sittliche Motive können von religiöser Bedeutung werden und religiöse Motive sich mit dem sittlichen Bewußtsein einheitlich verbinden. Religion und Sittlichkeit können schon deshalb nicht völlig getrennte Gebiete sein, weil Sittlichkeit nicht allein in einem Handeln besteht, sondern vor allem in einer bestimmten Beschaffenheit der Seele, in der Gesinnung. Religiöse Gefühle sind keineswegs passiver Art, sondern sollen, wo die

Verhältnisse es mit sich bringen, in ein Handeln übergehen. Religion artet sonst in passive Gefühlsschwärmerei aus.

Wenn so die empirische Grundrichtung seine Philosophie und die ausgedehntere Verankerung seiner Religionstheorie Beneke von Schleiermacher entfernen mußte, so führt ihn ein anderer Umstand wieder zu ihm hin.

Schleiermacher ist Spinozist; aber es ist ein umgewandelter Spinozismus, den wir bei ihm antreffen. Vor allem wahrt er das Recht der Persönlichkeit, die bei Spinoza, wie alles Besondere, hinter der unendlichen Substanz verschwindet. Gerade die Betonung der Individualität macht Schleiermachers Religionstheorie so bedeutsam. Die Religion ist ein durchaus persönliches Erlebnis. Die religiösen Symbole wählt sich jeder nach seinem inneren Bedürfnisse. Sie sind der Ausdruck von Erfahrungen, die der Mensch in seinem innersten Gefühlsleben macht.

Hier finden wir Beneke mit ihm wieder auf dem nämlichen Wege, wir hören die nämlichen Anschauungen, wenn auch durch die Verschiedenheit des Ausgangspunktes mehr oder weniger verschieden nuanciert. Die Überzeugungen, daß religiöse Vorstellungen nur symbolischen Wert haben, weil sie über die Erfahrung hinausgheen, daß aber, was nicht von objektiver Bedeutung ist, doch hohen religiösen Wert besitzen kann, daß die religiösen Symbole Mittel zur Erzeugung der religiösen Gesinnung, daß Handlungen und Lehrsätze nur das Abgeleitete, nicht das Ursprüngliche in der Religion sind, daß der Geist der Religion die Duldsamkeit ist und nur die Verwechslung der Religion mit ihren Kultusformen die Unduldsamkeit in sie hineinbringt und daß diese Religionstheorie ihren Beweis in der Geschichte, in den verschiedenen Religionsformen findet, das alles sind auch Schleiermachers Überzeugungen, wenn sie auch bei ihm in anderer Form ausgedrückt werden als bei Beneke.

Was Benekes Religionstheorie vor Schleiermacher so wertvoll macht, ist die unbedingte Wertschätzung der Erfahrung. Beneke lehnt jede Spekulation als unwissenschaftlich ab und räumt ihr nur Wert und Bedeutung ein auf dem Gebiete subjektiver Meinung. Er konstruiert nie Tatsachen, sondern läßt sich von ihnen leiten. Diese Art zu forschen und zu denken führt ihn zu Ergebnissen, die man wissenschaftlich höher einschätzen muß als Behauptungen, die nur wegen ihrer Gedankenschönheit wirksam sind. Beneke bleibt nüchtern, wo

Schleiermacher poetisch wird. Die Einfachheit und Schmucklosigkeit, worin er seine Worte kleidet, die der Wirklichkeit entsprechende, aber dafür anspruchslose und nüchterne Darstellung von Tatsachen, hat zwar wenig Anziehendes an sich, aber während er mit Nüchternheit Deutlichkeit verbindet, bleiben Schleiermachers Anschauungen häufig in einem poetischen Halbdunkel[2]).

---

[2]) Diese Gedanken, die hier nur skizzenartig behandelt werden konnten, sind in größerem Umfange dargestellt in „Benekes Religionsphilosophie im Zusammenhange seines Systems, seine Gottes- und Unsterblichkeitslehre". Münster i. W. Univ.-Buchh. 1,50 Mk.

XXIII.

Friedrich Jodl,

geb. 23. August 1849, gestorben 26. Januar 1914.

Von

Privatdozent Dr. **Walther Schmied-Kowarzik** in Wien.

Mit Friedrich Jodl hat die deutsche Gelehrtenwelt eine ihrer hervorragendsten und markantesten Persönlichkeiten verloren: einen Philosophen ebenso bedeutsam durch seine geschlossene Weltanschauung als durch seine ins Leben hinauswirkende, charaktervolle Gesinnung.

Jodls Weltanschauung kennzeichnet sich als Positivismus. Schon seine erste Schrift, die Doktordissertation vom Jahre 1871, war der Darstellung eines positivistischen Denkers gewidmet: David Hume's. Und seine letzte Buchveröffentlichung ist die Monographie über Ludwig Feuerbach (1904), dem Jodl näher steht, da er dem phänomenalistisch-immanenten Standpunkt Humes gegenüber den erkenntnistheoretischen Realismus vertritt. Jodl gehört demnach unter den Positivisten nicht zur Gruppe, die von Hume, Mill, Laas, Mach, Empiriokritizismus, Immanenzphilosophie gebildet wird, sondern zu der von Feuerbach, Comte, Spencer, Dühring, Riehl, Dilthey vertretenen Gruppe.

Wie Jodl allen theoretischen Idealismus und Phänomenalismus bekämpfte, um der Natur und den Naturwissenschaften gerecht zu werden, so lehnte er allen materialistischen Naturalismus ab, der „hilflos einer ganzen Hemisphäre des Daseins abgewendet", das geistige Leben verkennt und vernachlässigt. Dieses Verständnis der Welt des Geistes und seiner Geschichte verknüpft ihn ebenso wie Feuerbach „mit dem nachkantischen Idealismus und mit dem historischen Geiste der Romantik".

In seiner zweibändigen „Geschichte der Ethik" (1882/89, 2. Aufl. 1906/12), einem standard work der philosophischen Literatur, bekundet Jodl diese „Feinhörigkeit für die so unendlich mannigfaltigen Motive, welche in der Gedankensymphonie der Menschheit anklingen". Diese Geschichte ist zugleich eine psychologisch-analytische Behandlung der sittlichen Tatsachen und verweist so auf das zweite Hauptwerk Jodls, das „Lehrbuch der Psychologie" (1897, 2. Aufl. 1903, 3. Aufl. 1908, 4. Aufl. 1914). Die Psychologie ist nach Jodl die Grundwissenschaft der Philosophie, freilich nicht die einseitig experimentelle, und damit auf einen Ausschnitt des Bewußtseins beschränkte, sondern seine empirisch-analytische Psychologie, die der Totalität des Seelenlebens gerecht wird, neben der Rezeptivität die Spontaneität anerkennt und in einem reichen System feinst abgestufter Unterscheidungen die Mannigfaltigkeit der Erlebnisse harmonisch erfaßt.

In beide Werke ist die gesamte Literatur der Deutschen, Anglo-Amerikaner, Franzosen und Italiener hineingearbeitet, so daß in Gelehrtenkreisen das Wort im Umlauf ist: Jodls Psychologie sei selbst ein psychologisches Phänomen. Diesem umfassenden Inhalt entspricht die vollendete Form. Jodl ist einer der „ausgezeichnetsten Prosaschriftsteller des deutschen Volkes", dem (wie Hugo Spitzer sagte) „nur sehr wenige von Lessing bis Nietzsche und Eucken gleichkommen".

Die gleiche Formvollendung zeigen seine Reden und Vorträge, deren berühmtesten er in der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur" und im Wiener Volksbildungsverein gehalten. Praktische Menschenliebe war es, die ihn in beiden Organisationen für eine vertiefte Geistesbildung des Volkes wirken ließ, und seine Worte erweckten in aller Herzen echte Begeisterung und werkbereite Gesinnung, denn sie waren getragen von jenem ethischen Idealismus, von dem seine ganze Persönlichkeit durchdrungen war.

So erscheint uns Friedrich Jodls Wesen voll und ganz ausgesprochen in dem schlichten, tiefgefühlten Wort der hochsinnigen Frau, die ein Dritteljahrhundert seine Lebensgefährtin war: „Ein großer und reiner Mensch schied aus dem Leben."

Sein Andenken wird allen, die von seiner Persönlichkeit berührt wurden, teuer sein!

Im Nachfolgenden sind Friedrich Jodls Schriften verzeichnet. Nach seinem Tod erschien der Aufsatz über Gerhart Hauptmanns Festspiel und die kleine Schrift „Vom wahren und falschen Idealismus“. Die Sammlung seiner Aufsätze und Vorträge wurde von Jodl selbst vorbereitet und geordnet und wird in zwei Bänden im Laufe des Jahres auf den Büchermarkt kommen. Die nachgelassene erkenntnistheoretische Schrift „Kritik des Idealismus“, die Jodl selbst als sein drittes Hauptwerk bezeichnete, wird voraussichtlich Anfang 1915 erscheinen.

Eine Monographie von Wilhelm Börner (Stuttgart, bei Cotta, 1911) bringt Jodls gesamte Lebensarbeit in größter Objektivität (meist in wörtlichen Zitaten) zur Darstellung.

Verzeichnis der Veröffentlichungen Friedrich Jodls*)

(von ihm selbst zusammengestellt; überarbeitet von W. Schmied-Kowarzik).

[Die wichtigsten Schriften sind gesperrt; B = Besprechung; V = Vortrag; A. Z. = Allg. Zeitung, Augsburg; Ph. M. = Philosoph. Monatshefte; S. Pr. = Süddeutsche Presse, München; DLZ. = Deutsche Literatur-Zeitung; Z. f. Ph. = Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik; A. f. Ph. = Archiv für systematische Philosophie; E. K. = Ethische Kultur; MGEK. = Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur; MEGW. = Mitteilungen der ethischen Gesellschaft in Wien; MWV. = Mitteilungen des Wiener Volksbildungsvereins; Ö. R. = Österreichische Rundschau, Wien; N. fr. Pr. = Neue freie Presse, Wien; I. j. e. = International journal of ethics.]

1871

1. David Humes Lehre von der Erkenntnis. Halle bei Pfeffer. (Dissertation.)

1872

2. Leben und Philosophie David Humes. Halle bei Pfeffer (jetzt bei Alfred Kröner, Leipzig). (Von der Universität zu München 1870 gekrönte Preisschrift.)

1874

3.B Edm. Pfleiderer, „Empirismus und Skepsis in Humes Philosophie“. (A. Z. 13. Okt.)

4.B Whitney-Jolly, „Die Sprachwissenschaften“. (A. Z. 8. Dez.)

*) Die mit einem Sternchen (*) bezeichneten Schriften sind in der oben erwähnten Sammlung, die den Titel „Vom Lebenswege“ führt und im Herbste bei J. G. Cotta (Stuttgart) erscheinen wird, enthalten.

1875

5. Naturwissenschaft und Philosophie (Gid. Spicker). (A. Z. 8. Jan.)

1877

6.B Caro, „Problèmes de morale sociale“. (Ph. M. Bd. 13 S. 286.)
7.B G. Mehring, „Die philosophisch-kritischen Grundsätze der Selbstvollendung und die Geschichtsphilosophie“. (Ph. M. Bd. 13 S. 393.)
8. Zur Philosophie der Geschichte (Laurent, Flint, Meyr). (A. Z. Nr. 117; Ph. M. Bd. 14 S. 112.)

1878

9. Die Kulturgeschichtsschreibung. Halle bei Pfeffer (jetzt bei Alfred Kröner, Leipzig).
10.B Pfenninger, „Der Begriff der Strafe“. (Ph. M. Bd. 14 S. 170.)
11.B Paul Lilienfeld, „Gedanken über die Sozialwissenschaften der Zukunft“, I., II., III. T. (Ph. M. Bd. 14 S. 491.)
12. Die Philosophie der Geschichte (Rocholl). (A. Z. Nr. 275—77.)
13. Über das Verhältnis zwischen Philosophie und Mode. (Wartburg V, Nr. 5 u. 6.)

1879

*14. Nekrolog auf Johannes Huber. (S. Pr. 22. März; Ph. M. Bd. 15 S. 319.)
*15. J. Hubers Stellung in der deutschen Philosophie. (Deutsche Revue J. 3 H. 11.)
16.B Alfred Fouillée, „L'idée moderne du droit“. (Ph. M. Bd. 15 S. 175.)

1880

17. Studien zur Geschichte und Kritik der Theorien über den Ursprung des Sittlichen (Hobbes und seine Gegner im 17. Jahrhundert). (Als Habilitationsschrift gedruckt.)
18.B P. v. Lilienfeld, „Gedanken über die Sozialwissenschaften der Zukunft“, IV. T. (Ph. M. Bd. 16 S. 549f.)
19. Bildung und Halbbildung. (S. Pr. 26. Okt.)

1881

20. Die kulturgeschichtliche Literatur der letzten 10 Jahre. (Meyers Konversationslexikon, Jahressupplement 1880/81.)
21. Bayerische Literaturbriefe, I. (S. Pr. 15. Mai.)
*22. Johannes Huber, ein kritischer Rückblick (Zirngiebl). (S. Pr. 24., 25. Aug., Nr. 197/98.)
23. Das Monstrekonzert. (Festzeitung f. d. 7. deutsche Bundesschießen.)
24.B Alf. Fouillée, „La science sociale contemporaine“. (Ph. M. Bd. 17 S. 266.)

1882

25. Geschichte der Ethik. Bd. I. Stuttgart bei Cotta.
26.B Ed. Zirngiebl, „Joh. Huber“. (Ph. M. Bd. 18 S. 170.)
27.B Hayem, „L'être sociale“. (Ibid. S. 370.)

1883

28.B Carl Peters, „Willenswelt und Weltwille". (DLZ. Nr. 15.)
29.B Hugo Sommer, „Der Pessimismus und die Sittenlehre"; ders., „Das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit". (Göttg. Gel. Anz. Nr. 11 u. 12.)
30.B Gutberlet, „Ethik und Naturrecht". (DLZ. Nr. 43.)
31.B Kunstausstellungsberichte v. Philalethes. (Wartburg.)
32.B Sallwürk und Vogt, „Rousseau's Emile". (DLZ. Nr. 50.)

1884

33.B Lazarus, „Die Reize des Spiels". (DLZ. Nr. 13.)
34.B Fouillée, „Critique des systèmes de morale contemporaine. (Ph. M. Bd. 20 S. 549.)
35.B K. A. Schmid, „Geschichte der Erziehung". Bd. I. (Cottasche Zeitschr. f. allg. Gesch. H. 8.)
36. Über neuere kulturgeschichtliche Literatur. (Meyers Konversationslexikon, Jahressupplement.)

1885

37. Der Nativismus und die bayr. Universitäten. (N. Nachr. Nr. 46, 47, 64.)
38. Bildungsfragen. (N. Nachr. Nr. 215.)
39.B Al. Meinong, „Philos. Wissenschaft und ihre Propädeutik". (DLZ. Nr. 31.)
40.B Salter, „Die Religion der Moral". (DLZ. Nr. 45.)

1886

*41. Volkswirtschaftslehre und Ethik. (Deutsche Zeit- und Streitfragen Nr. 224.) Berlin bei C. Habel.
42.B Christaller, „Die Aristokratie des Geistes". (Ph. M. Bd. 22 S. 267.)
43.B Fouillée, „La propriété sociale et la democratie". (Ph. M. Bd. 22 S. 281.)
44.B Noah Porter, „Elements of moral science". (Ph. M. Bd. 22 S. 618.)
*45.B A. Spir, „Schriften zur Moralphilosophie", und Rud. Kittel, „Sittliche Fragen". (Z. f. Ph. Bd. 88 S. 291.)
46.B Salter, „Die Religion der Moral", und Cathrein, „Die Sittenlehre des Darwinismus" (Z. f. Ph. Bd. 89 S. 135.)
47.B Romundt, „Die Vollendung des Sokrates". (Ibid. Bd. 89 S. 129.)
48.B L. Buro, „Die Begründung der sittl. Gesetze vom Standpunkt der natürl. Erkenntnis", und Emil Kater, „Die Ethik des Utilitarismus". (DLZ. Nr. 9.)
49.B Herm. Steinthal, „Allg. Ethik". (DLZ. Nr. 14.)
50.B Rich. Falckenberg, „Geschichte der Philosophie" (Ibid. Nr. 26.)
51.B Class, „Ideale und Güter". (Ibid. Nr. 36.)

1887

52.B Hans Voltz, „Die Ethik als Wissenschaft". (DLZ. Nr. 20.)
53.B Rich. Wallaschek, „Ideen z. prakt. Philosophie". (DLZ. Nr. 49. Z. f. Ph. 1888 Bd. 92 S. 154.)

54.B Fr. J. Mach, „Die Willensfreiheit des Menschen", und Thoden von Velzen, „Über die Geistesfreiheit vulgo Willensfreiheit". (DLZ. Nr. 27.)
55.B Köstlin, „Geschichte der Ethik". Bd. I. (DLZ. Nr. 48; Z. f. Ph. 1889 Bd. 96 S. 292.)
56.B Paul Rée, „Die Illusion der Willensfreiheit". (Z. f. Ph. Bd. 90 S. 300.)
57.B O. Flügel, „Das Ich und die sittlichen Ideen". (Z. f. Ph. Bd. 91 S. 142.)
58.B C. N. Stracke, „Ludwig Feuerbach". (Z. f. Ph. Bd. 91 S. 300.)
59.B Wundt, „Ethik". (Ph. M. S. 66.)
60.B Carneri, „Entwicklung und Glückseligkeit. Ethische Essays". (Ph. M.)
61B. Sigwart, „Vorfragen der Ethik". (DLZ. Nr. 37; Ph. M. 1888 Bd. 25 H. VI.)

1888

*62.B A. Spir, „Vermischte Schriften". (Z. f. Ph. Bd. 91 S. 156.)
63.B Lehmann, „Das Problem der Willensfreiheit", und Duskowitz, „Verantwortung und Zurechnung". (Z. f. Ph. Bd. 93 S. 308.)
64.B Ad. Franck, „Philosophie du droit civil". (Ph. M. Bd. 25 S. 90.)
65.B Franz Staudinger, „Die Gesetze der Freiheit". (DLZ. Nr. 12; Ph. M. Bd. 25 S. 85.)
66.B C. Hebler, „Elemente einer philos. Freiheitslehre", und Otto Lehmann, „Das Problem der Willensfreiheit". (DLZ. Nr. 1.)
67.B Waldemar Meyer, „Die Wahlfreiheit des Willens in ihrer Nichtigkeit dargelegt". (DLZ. Nr. 7.)
68.B Cesca, „L'educazione del carattere". (DLZ. Nr. 31.)

1889

69B. Geschichte der Ethik. Bd. II. Stuttgart bei Cotta.
70.B Döring, „Philosophische Güterlehre". (DLZ. Nr. 4; Ph. M. 1890 Bd. 26 S. 441 H. V—VI.)
71.B Küßner, „Kritik des Pessimismus". (DLZ. Nr. 4.)
72.B Gizycki, „Moralphilosophie", und Paulsen, „System der Ethik". (DLZ. Nr. 21; Ph. M. 1890 Bd. 26 S. 210.)
73.B Scherejew, „Selbstsein", und P. Hensel, „Ethisches Wesen und ethisches Handeln". (DLZ. Nr. 28.)
74.B Alexander, „Moral Order and Progress". (DLZ. Nr. 40.)
75.B Steinitzer, „Die menschlichen und tierischen Gemütsbewegungen". (DLZ. Nr. 44.)
76B. Wollug, „Leitfaden der Moral", „Über die Grenzen menschlicher Erkenntnis". (Z. f. Ph. Bd. 96 S. 297.)
*77.B Wilbrandts „Meister von Palmyra". (Voss. Ztg. Nr. 24, 16. Juni.)
78. Giordano Bruno. (Wissenschaftl. Rundsch. d. M. N. Nachr. Nr. 300 und 302.)

1890

*79. Schelling. (Allg. deutsche Biographie, Lpzg.)
80.B Höffding, „Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit", und Ravaisson, „Die französ. Philosophie des 19. Jahrhunderts". (DLZ. Nr. 1.)

81.B Höffding, „Ethik". (DLZ. Nr. 9.)
82.B Gruber, „A. Comte, der Begründer des Positivismus". (DLZ. Nr. 22.)
83.B Pierre Laffitte, „Cours de philosophie première", Bd. I. (Ibid. Nr. 28.)
84.B Ziegler, „Sittliches Sein und sittliches Werden", und Kater, „Die Moral der Zukunft". (DLZ. Nr. 33; Z. f. Ph. 1893 Bd. 101 S. 290.)
85.B Salter, „Moralische Reden", und Coit, „Die ethische Bewegung in der Religion". (DLZ. Nr. 40.)
86.B Eduard Fechtner, „Die praktische Philosophie und ihre Bedeutung für die Rechtsstudien". (Ph. M. Bd. 26 S. 228.)
87.B Otto Caspari, „Drei Essays über Grund- und Lebensfragen der philosophischen Wissenschaft". (Z. f. Ph. Bd. 97 S. 294.)

1891

88.B Harms, „Ethik". (Ph. M. Bd. 27 S. 188.)
89.B Wohlwill, „J. Jungius". (Z. f. Ph. Bd. 98 S. 252.)
90.B Hoppe, „Der psychologische Ursprung des Rechts". (Ibid. S. 282.)
91.B E. Laas, „Literarischer Nachlaß", herausg. v. Kerry. (Ibid. S. 251.)
*92. Die Philosophie Robert Hamerlings. (Wissenschaftl. Rundsch. der M. N. Nachr. Nr. 115.)
*93. Grenzen des seelischen Lebens [Binet und Romanes]. (Wissenschaftl. Rundsch. d. M. N. Nachr. Nr. 519.)
94. German philosophy in the 19. century. (Monist, Vol. I Nr. 2, Jan.)
*95. Morals in history. (I. j. e. Vol. I Nr. 2, Jan.)
96.B La revue occidentale, hg. v. Pierre Laffitte. (DLZ. Nr. 5.)
97.B E. Große, „Herb. Spencers Lehre von dem Unerkennbaren". (DLZ. Nr. 14.)
98.B V. Cathrein S. J., „Moralphilosophie", Bd. I. (DLZ. Nr. 24.)
99.B R. Fester, „Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie". (DLZ. Nr. 41.)
100.B Bolin, „Feuerbach". (DLZ. Nr. 47; Ph. M. [1892] VIII.)
101. Jahresbericht über Erscheinungen der anglo-amerikanischen Literatur aus den Jahren 1888/89. (Z. f. Ph. Bd. 99 S. 157.)

1892

*102. Moral, Religion und Schule. Stuttgart bei Cotta.
103.B Simmel, „Über soziale Differenzierung usw.", III. (DLZ. Nr. 4.)
104B. Elissen, „Fr. Alb. Lange". (DLZ. Nr. 12.)
*105.B Hasbach, „Die allgem. philos. Grundlagen der politischen Ökonomie". (DLZ. Nr. 14.)
106.B Mart. Keibel, „Die Religion und ihr Recht gegenüber dem modernen Moralismus". (DLZ. Nr. 16; MGEK.)
107.B Gruber, „Der Positivismus seit dem Tode Comtes". (Ibid.)
108.B Roberty, „La philosophie du siècle". (DLZ. Nr. 25.)
109.B Simmel, „Einleitung in die Moralwissenschaft", I. Bd. (DLZ. Nr. 29.; I. j. e. Vol. III, Okt.)
110.B F. M. Huber, „Dogmenlose Sittenlehre". (DLZ. Nr. 44.)

111.B L. Gumplovicz, „Soziologie und Politik". (DLZ. Nr. 46.)
112.B Bernhard Duhm, „Kosmologie und Religion". (DLZ. Nr. 49.)
113.B Giov. Cesca, „Dell' Hobbes", „Il fattori dell' evoluzione filosofica usw.". (DLZ. Nr. 51.)
114.B Thomas, „Principes de philos. morale usw.". (Ph. M. IV S. 185.)
115.B J. Loewe, „Die spekulative Idee der Freiheit". (Ph. M. IV S. 344.)
*116. Die ethischen Voraussetzungen von Krieg und Frieden. („Die Waffen nieder" Nr. 9.)
117.B J. Baumann, „Ein Lebensbund". (I. j. e. Vol. III, Okt.)
118. 2. Jahresbericht über Erscheinungen der anglo-amerikanischen Literatur aus den Jahren 1890/91. (Z. f. Ph. Bd. 101 S. 87.)

1893

*119. Über das Wesen des Naturrechts und seine Bedeutung in der Gegenwart [V Wien 1893]. (Prager Jurist. Viertelj.-Schrift Bd. 25 H. 1.)
*120. Wesen und Ziele der ethischen Bewegung in Deutschland. [V Frankfurt und Prag]. (Frankfurt 1893, 4. Aufl. 1908.)
*121. Personleben und Gemeinschaftsleben [V Berlin]. (MGEK. Jahrg. 1 Nr. 2.)
122.B Duboc, „Grundriß einer einheitlichen Trieblehre". (Ph. M. S. 330.)
123.B Spicker, „Über die Ursachen des Verfalls der Philosophie". (Ph. M. S. 458.)
124.B Helene Lange, „Vorträge und Schriften über Frauenfrage und weibliche Bildung". (I. j. e. Vol. III, 2.)
125.B Runze, „Ethik". (Ibid. Vol. III, 2.)
126. Was heißt ethische Kultur? (E. K. Jahrg. I Nr. 1.)
127. Zur Schulfrage. Entgegnung an Natorp. (E. K. Nr. 14.)
128.B Ant. H. Rop [Pseudonym: Dr. Taussig], „Religionsunterricht und Erziehung". (E. K. Nr. 16.)
129. Religion oder Moralunterricht. Entgegnung an Schwerin. (Ibid. Nr. 17 und 20.)
130. Zur Erinnerung an Karl Märker. (E. K. Nr. 25.)
131.B Spindler, „Über die ethischen Wirkungen des Nationalgefühls". (E. K. Nr. 31.)
*132. Selbstpflicht und Nächstenliebe. (E. K. Nr. 32.)
133. Einiges Christentum und ethische Kultur. (E. K. Nr. 39.)
134. Die ethische Bewegung in Deutschland. (N. Fr. Pr. 23. u. 25. Aug.)
135.B Andresen, „Die Entwicklung des Menschen", Robert, „Zur Herrschaft der Seele", Henop, „Das Vergängliche, das Bleibende, das Ewige", Weiß, „Die ethische Aufgabe des Menschen". (DLZ. Nr. 1.)
136.B Zerbst, „Nein und Ja. Antwort an H. D. Türck". (DLZ. Nr. 6.)
137.B Josiah Royce, „The spirit of modern philosophy". (DLZ. Nr. 10.)
138.B Kennedy, „Gottesglaube und moderne Weltanschauung", Katz, „Das Weltproblem und seine Lösung". (DLZ. Nr. 13.)
139. Spencer, „The Principles of Ethics", Vol. I. (DLZ. Nr. 15.)
140.B Friso, „Filosofia morale". (DLZ. Nr. 21.)

141.B Gaetano Negri, „Segni del Tempo". (DLZ. Nr. 25.)
142.B Oelzelt-Newin, „Über sittliche Dispositionen. (DLZ. Nr. 27.)
143.B Sir Herbert Maxwell, „Meridiana: Noontide Essays". (DLZ. Nr. 30.)
144.B Chadwick, „Religion ohne Dogma". (DLZ. Nr. 35.)
145.B Graue, „Die selbständige Stellung der Sittlichkeit zur Religion", Traub, „Die sittliche Weltordnung", Stange, „Die christliche Ethik in ihrem Verhältnis zur modernen Ethik". (DLZ. Nr. 46.)
146.B Jentsch, „Geschichtsphilosophische Gedanken". (DLZ. Nr. 48.)
*147. Wissenschaft und moderne Theologie. (Monist Vol. III Nr. 3.)
148.B Spencer, „Religion and modern Science". Ibid.

1894

*149. Was heißt ethische Kultur. (Sammlung gemeinnütziger Vorträge. Prag, Nr. 191.)
150.B Herkner, „Die Zukunft der deutschen Österreicher". (E. K. Nr. 6.)
151.B Carneri, „Der moderne Mensch". (E. K. Nr. 50.)
152. Zur Abwehr und Verständigung. (E. K. Nr. 51.)
153. Ethische Kultur und soziale Organisation. (E. K. Nr. 14, 15, 18; MGEK. II, 2.)
154.B Bösch, „Das Mitgefühl". (Ph. M. Bd. 30 H. III u. IV S. 104.)
155.B Wundt, „Ethik", 2. Aufl. (Ph. M. Bd. 30 H. III u. IV S. 205.)
156.B Hedwig Bender, „Das Wesen der Sittlichkeit". (Ph. M. Bd. 30 H. V u. VI S. 320.)
157. Einleitung zu „Träume" von Olive Schreiner, übersetzt von meiner Frau. (Berlin bei F. Dümmler.)
*158. Jahresbericht über Erscheinungen der anglo-amerikanischen Literatur a. d. Zeit von 1891/92. (Z. f. Ph. Bd. 104.)
*159. Spinoza. Auf Grund einer neuen Darstellung. (Die Nation Nr. 9 S. 122.)
160. Das Preisausschreiben der deutschen Gesellschaft f. ethische Kultur (Die Nation Nr. 37; MGEK. II, 4.)
161.B Zeitgenoß, „Moralische Träumereien", Heims, „Lebensfragen". (DLZ. Nr. 3.)
162.B J. B. Meyer, „Der Mainzer Katholikentag, der Fall Harnack und die Gottlosigkeit unserer Universitäten". (DLZ. Nr. 1.)
163.B Cadorna, „Religione, Diritto, Libertà". (DLZ. Nr. 8.)
164.B Wilh. Weigand, „Essays", Weigand, „Fr. Nietzsche". (DLZ. Nr. 20.)
165.B Glogau, „Tolstoi", Saitschik, „Dostojewski und Tolstoi". (DLZ. Nr. 25.)
166.B Joyau, „La philosophie pendant la revolution". (DLZ. Nr. 28.)
167.B Segall-Socolin, „Die Verjüngung der Philosophie". (DLZ. Nr. 31.)
168.B Simmel, „Einleitung in die Moralwissenschaft", Bd. II. (DLZ. Nr. 34.)
169.B Bolin, „Spinoza". (DLZ. Nr. 36; Die Nation Jahrg. 12 Nr. 9.)
170.B Güttler, „Wissen und Glauben". (DLZ. Nr. 39.)
171.B Nordau, „Entartung". (DLZ. Nr. 44.)
172.B Frhr. v. Hertling, „Naturrecht und Sozialpolitik", Reinhard Frank, „Naturrecht, geschichtliches Recht und soziales Recht". (DLZ. Nr. 47.)

1895

173. Ethik. Geschichtlicher Abriß bis zur Gegenwart. (In Reins „Enzyklop. Handbuch d. Pädagogik"; Sonderdruck 1896; Langensalza bei H. Beyer.)

174. Volkswirtschaftslehre und Ethik. (Ins Russische übersetzt von Alex. Ostrogosky, Petersburg.)

175. Jahresbericht über Erscheinungen der Ethik aus dem Jahre 1894. (A. f. Ph. Bd. I, 4.)

*176. Über das Wesen und die Aufgabe der Ethischen Gesellschaft. (MEGW. 1; 4. Aufl. 1914.)

177. Verzeichnis gemeinverständlicher Schriften zur Einführung in die ethische Bewegung. (MEGW. 2.)

178. Die ethische Bewegung und die Religion. (E. K. Nr. 19 u. 20.)

179. Die ethische Bewegung und die öffentliche Meinung. (E. K. Nr. 40 und 41.)

*180. Georg v. Gizycki. Ein philosophisches Charakterbild. (Die Nation Jahrg. 12 Nr. 26.)

181. Litterary Correspondence Germany and Austria. Nr. I. (Monist, Vol. VI, Okt., 1.)

182. Philosophischer Briefwechsel über den Begriff des Dings an sich mit P. Carus. (The Metaphysical X in Cognition, Monist, Juli.)

*183. Neuere Systembildungen in der deutschen Philosophie. (Aula Jahrg. I, 17, 18.)

184. G. v. Gizycki und die Wissenschaft der Ethik. (I. j. e. Vol. V Nr. 4, Juli.)

185.B C. Gutberlet, „Ethik und Religion". (DLZ. Nr. 5.)

186.B Dessoir, „Geschichte der neueren deutschen Psychologie", Bd. I. (DLZ. Nr. 10.)

187.B Gustav Engel, „Versuch einer ontologischen Begründung des Seinsollenden. (DLZ. Nr. 11.)

188.B Vignoli, „Peregrinazioni Psicologiche. (DLZ. Nr. 17.)

189.B Leopold Besses, „Das der Menschheit Gemeinsame", M. R. v. Stern, „Stimmen der Stille", Séverin Icard, „Paradoxes et verités". (DLZ. Nr. 31.)

190.B Tolstoi, „Religion und Moral". (DLZ. Nr. 32.)

191.B Anonymus, „Die Sittlichkeitslehre als Naturlehre". (DLZ. Nr. 32.)

192.B Kuhlenbeck, „Giordano Brunos Dialog vom Unendlichen, dem Universum und den Welten". (DLZ. Nr. 39.)

193.B Giov. Cesca, „Contributo alla storia del fenomenismo", idem, „L'idealismo soggetivo di J. G. Fichte". (DLZ. Nr. 41.)

194.B Bregenzer, „Thier-Ethik". (DLZ. Nr. 44.)

195.B Annie Besant, „Reincarnation", A. Lillie, „Modern Mystic and Modern Magic". (DLZ. Nr. 51.)

1896

196. Lehrbuch der Psychologie. Stuttgart bei Cotta. (Am Titelblatt: 1897.)
197. Jahresbericht über Erscheinungen der anglo-amerikanischen Literatur i. J. 1893. (Z. f. Ph. Bd. 107 S. 103.)
*198. Die Prometheussage und ihre ethische Bedeutung. (E. K. Jahrg. 4 Nr. 5—8.)
199. Musik und Metaphysik. (Die Zukunft, 30. Mai, Nr. 35.)
*200. On the Origin and Import of the Idea of Causality. (Monist Vol. II Nr. 4 S. 516.)

1897

201. Grillparzer und die Philosophie. Bruchstücke aus einem in der Grillparzer-Gesellschaft gehaltenen Vortrag. (Wiener Zeitung Nr. 1, 2.)
*202. Goethes Stellung zum religiösen Problem. (Auszug aus dem gleichnamigen Vortrag, Chronik des Wiener Goethe-Vereins, Bd. XI Nr. 7 und 8; vgl. Die Wage [1898] Nr. 31 u. 32.)
203. James Seth, „A Study of Ethical Principles". (DLZ. Nr. 1.)
204.B Toland, „Das Pantheistikon". Übersetzt von Fensch. (DLZ. Nr. 28.)
*205. Hundert Jahre nach Kant. Anknüpfend an Kronenbergs Kant. (N. fr.Pr. 15. Jan.)
*206. Die Moral in der Weltgeschichte. Ein philosophisches Gespräch. (E. K. Nr. 20 u. 21.)

1898

207. Jahresbericht über die Erscheinungen der Ethik aus dem Jahre 1895. (A. f. Ph. Bd. IV, 3.)
*208. Grillparzer und die Philosophie. (Jahrbuch d. Grillparzer-Gesellsch. Jahrg. 8.)
209. Grillparzers ästhetische Anschauungen. (Wiener Ztg., Dez.)
210. Ludwig Feuerbach. (Das 19. Jahrhundert in Bildnissen. Berlin, Verlag d. photograph. Gesellschaft.)
*211. D. Fr. Strauß in seinen Briefen, herausg. von E. Zeller. (Euphorion Bd. V H. 2 S. 318.)
*212. J. G. Fichte als Sozialpolitiker. (E. K. Nr. 10 u. 11; Z. f. Ph. Bd. 13.)
*213. Nekrolog auf Rob. Zimmermann. (Bericht über den Rektoratswechsel 1898/99.)
214. Bericht über die Philosophie an der Wiener Universität in der Zeit zwischen 1848 und 1898. (Jubiläumsfestschrift d. Wiener Universität. 2. Dez.)
*215. Was leistet das humanistische Gymnasium für die allgemeine Bildung? (In den Protokollen d. Mittelschul-Enquête der „Wage".)
216.B A. Faggi, Principii di psicologia moderna. (DLZ. Nr. 1.)

1899

217. Litterary Correspondence. (Monist Vol. IX, 2.)
218B. Ein Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre [A. Döring]. (E. K. Nr. 6 u. 7.)

219. R. Zimmermanns wissenschaftliche Bedeutung. (Bericht üb. d. phil.-hist. Kl. d. k. Akademie d. W.)
220. Adresse der Wiener Professoren an Czar Nikolaus. (In: Pro finnlandia.)
221. F. E. Beneke. (D. 19. Jh. in Bildnissen.)
222. Höhere Mädchenbildung und die Gymnasialfrage. (Dokumente der Frauen Bd. I Nr. 6.)
223. Das 19. Jahrhundert. Eine Sozialbetrachtung. (Fremdenblatt, 31. Dez.)

1900

224. Jahresbericht über die Literatur und Ethik aus den Jahren 1895/96. (A. f. Ph. Bd. VI, 2.)
*225. Goethe als Bildungsträger. Festrede zur Feier seines 150. Geburtstages, gehalten in Brünn. (Jahresbericht des deutschen Hauses; Auszug: Wiener Ztg. Nr. 18 u. 19.)
*226. Grillparzers Ideen zur Ästhetik. (Jahrb. d. Grillp.-Gesellsch.)
227.B Th. Ziegler, „Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts.“ (Euphorion Bd. II H. 4.)
*228. Goethe und Kant. Festgabe zu N. Dumbas 70. Geb. (Monist, Jan. 1901, engl.; Z. f. Ph. [1902] Bd. 120.)
229. Giordano Bruno. (N. fr. Pr., 18. Feb.)
230. Zur Einführung in die Philosophie. (N. fr. Pr., 6. Mai.)
*231. Altes und Neues über Schopenhauer. (N. fr. Pr., 7. Okt.)
232. Ein österreichischer Philosoph. B. v. Carneri zum 80. Geb. (N. fr. Pr., 3. Nov.)
*234. Leo Tolstoj.
235. H. Ths. Buckle.
*236. J. Bentham.
237. Henri George.
238. Ludwig Büchner.
239. Saint-Simon.
(234–239: Das 19. Jahrhundert in Bildnissen. Verlag der photogr. Gesellschaft, Berlin.)
240. Huldigungs-Adresse der deutschen Universitäten Österreichs zum 70. Geburtstag des Kaisers. (Sonder-Abdruck.)
241. Adresse der Wiener Universität an die Czernowitzer zur Feier des 25jährigen Bestehens.

1901

242. Jahresbericht über Erscheinungen der Ethik aus den Jahren 1897/98. (A. f. Ph. Bd. 7, H. 2, 3.)
243.B S. Eck, „D. Fr. Strauß“. (Euphorion Bd. 8 H. 2 S. 434.)
244. B. von Carneri. (N. fr. Pr., 2. Nov.)
245. Verzeichnis von Werken aus dem Gebiete der Philosophie f. Volksbibliotheken.
246. Das sittliche Leben. [B H. Schwarz, „Ethik“.] (N. fr. Pr., 30. Nov.)

1902

247. Lehrbuch der Psychologie. 2. Aufl. (Am Titelblatt: 1903.)
*248. Gedanken über Reformkatholizismus. Frankfurt, N. Fr. Verlag.
*249. Zur Interpretation Spinozas. Festschr. z. 70. Geb. v. Th. Gomperz. Wien, bei Braumüller.

*250. Über Bedeutung und Aufgaben der Ästhetik in der Gegenwart. Antrittsvorlesung a. d. Techn. Hochschule. (N. fr. Pr., 12. u. 20. April.)
*251. W. Wundt zum 70. Geb. (N. fr. Pr., 19. Aug.)
252. Eine neue Grundlegung des Idealismus. [Cohen, „Reine Logik".] (N. fr. Pr., 19. Okt.)

1903

253.B Ratzenhofer, „Ethik". (N. fr. Pr., 8. März.)
254. Das Mädchen-Gymnasium. (N. fr. Pr., 22. März.)
*255. Eine neue Gesamt-Ausgabe der Werke L. Feuerbachs. (N. fr. Pr., 7. Juni.)
*256. Rousseau im Lichte der Pathologie. [Nach Möbius]. (N. fr. Pr., 15. Nov.)
257. Zu Roseggers 60. Geb. (Festblatt z. Nr. 207 d. Österr. Volkszeitung, 30. Juli.)
*258. Papsttum und Wissenschaft im 19. Jahrhundert. [Zum Tode Leo XIII.] (Zeit, 21. Juli.)
259. Otto Weininger. (Festschr. d. N. Wr. Journals, 25. Okt.)
*260. Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit. [Schneider.] (Freies Wort, 1. April, Jahrg. 3 Nr. 1.)

1904

261. Ethik. Geschichtlicher Abriß bis zur Gegenwart. (Neue Bearbeitung f. d. 2. Aufl. von Reins „Enzyklopädischem Handbuch der Pädagogik".)
*262. Gedanken über Architektur. (Wiener Türmer, Almanach, hrsg. vom Akad. Architektenverein „Konkurrenzklub".)
*263. Kant. Zur 100. Wiederkehr seines Todestages. (N. fr. Pr., 12. Feb.)
264. Ludwig Feuerbach. Klassiker d. Philosophie. Stuttgart bei Fromann.
*265. Ludwig Feuerbach. Zur Erinnerung an seinem 100. Geb. (Freies Wort, 1. Aug.; N. fr. Pr., 28. Juli; Das Wissen für Alle Nr. 30.)
266. Neuere Literatur zur Ästhetik. I. (Ö. R., 7. u. 18.)
*267. Der Begriff des Zufalls. Seine theoretische und praktische Bedeutung. (Gerichtssaal Bd. 64 Nr. 6.)
268.B Goldscheid, „Die Ethik des Gesamtwillens". (Zeit, 21. Juni.)
269. Schopenhauer und Nietzsche. (N. fr. Pr., 18. Dez.)

1905

*270. Zwei Schillerreden. Wien, Akad. Verlag.
*271. Kant und der Monismus. (Freies Wort, 1. April.)
*272. Schiller und die Gegenwart. (Freies Wort, 1. Mai.)
*273. Kulturmüdigkeit. (N. fr. Pr., 11. März.)
274. Künstler, Kunstschreiber und Ästhetiker. (N. fr. Pr., 16. Juli.)
275. Hermann Cohens, „Ethik des reinen Willens". (N. fr. Pr., Sept.)
*276. Ernst Mach und seine neueste Arbeit „Erkenntnis und Irrtum". (N.fr.Pr., 24. Nov.)
*277. Schiller und die Religion. (Zeit, 23. April.)
*278. Das Nietzsche-Problem. (Ö. R., 11. Mai, Bd. III H. 28.)
*279. Krieg und Frieden. (Österr. Volkszeitung, 11. Juni.)

280.B Mary Calkins, „An Introduction to Psychology. (Zeitschr.f.Psychologie, Okt.)

1906

281. Geschichte der Ethik. Bd. I. 2. Aufl. Stuttgart bei Cotta.
*282. Radikaler Reformkatholizismus. [E. Jung.] (Das Freie Wort, Jahrg. 6 Nr. 14.)
283. Österreich und der Parlamentarismus. Eine Pfingstbetrachtung. (Österr. Volksztg., 3. Juni.)

1907

*284. Freskomalerei in Oesterreich. (Ö. R. Bd. X H. 3, 1. Feb.)
*285. Festrede zur Feier des 20 jährigen Bestehens des Wiener Volksbildungs-Vereins. (Verlag d. Vereins).
*286. Rede gegen die Eroberung der Universitäten. (N. fr. Pr., 26. Nov.)

1908

287. Lehrbuch der Psychologie. 3. Aufl. Stuttgart bei Cotta.
288. L. Feuerbach. (Menschheitsziele, herausg. v. Molenaar, H. 1 u. 2.)
*289. D. F. Strauß zum 100. Geb. (Jugend Nr. 4.)
*290. Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe. [Westermarck.] (Das Wissen für Alle Jahrg. 8 Nr. 1.)
*291. Kirche und Wissenschaft — Religion und Schule. (Freie Schule Jahrg. 3 Nr. 1.)
292. Der Fall Wahrmund. (Das freie Wort Jahrg. 8 Nr. 2.)
293. Andreas Groll und die Freskomalerei in Österreich. (Kunst und Kunsthandwerk Jahrg. XI H. 8 u. 9.)
294. Neuere Literatur zur Ästhetik. (Ö. R., Bd. 17 H. 3, 1. Nov.)
295. Adresse der Universität an den Kaiser zum 2. Dez. 1908.
296. Herder als Philosoph. (N. fr. Pr., 22. Nov.)
*297. Der Klerikalismus und die Universitäten. Der österr. Hochschulkampf im Sommer 1908. Innsbruck bei A. Edlinger.
298. Österreich und die geistige Freiheit. (Österr. Volkszeitung, 2. Dez.)
*299. Zur religiösen Zeitlage. (Freies Wort, Jahrg. VIII, 18, 15. Dez.)
*300. Wahrnehmung und Vorstellung. (Bericht des I. Intern. Kongresses f. Psychiatrie, Neurologie und Psychologie zu Amsterdam, S. 583.)

1909

*301. Was heißt Bildung? (Wissen für Alle, Jänner; Sonderdruck, Wien bei H. Heller.)
*302. Rede zur Feier des 40jährigen Jubiläums des Reichsvolksschul-Gesetzes. (Erscheint im Sammelband zum erstenmal im Druck.)
303. Die Heranbildung der Lehramtskandidaten für philosophische Propädeutik. (In Beratung des Vereins für Mittelschulen, Wien.)
*304. Wissenschaft und Religion. (V Frankfurt.) Frankfurt, N. fr. Verlag. (Nachgedruckt i. Freidenker, Milwaukee, 7. März.)

*305. Darwins Bedeutung für die Philosophie. (N. fr. Pr., 12. Feb.)
306. Marianne Hainisch als Freundin und Helferin der Volksbildung. (In Festschr. z. 70. Geb., 25. März.)

1910

307. Warum beteilige ich mich an der Volksbildungsarbeit? (Volksbildung Nr. 8.)
308. Was uns not tut. (Neues Leben Jahrg. V Nr. 1, 1. Juli.)
*309. Denk- und Glaubensfreiheit. Anläßlich des Buches: „Liberté de conscience et liberté de science" von Luzzatti. (N. fr. Pr., 6. Aug.)
310.B Seligmann, „Kunst und Künstler von gestern und heute". (N. fr. Pr., 2. Nov.)
311. D. Hume, „Anfänge und Entwicklung der Religion". Deutsch von W. Bolin. (DLZ., April.)
*312. Die Kirchenaustrittsbewegung und was aus ihr folgt. (Freies Wort, Jahrg. X Nr. 8, 2. Juliheft.)

1911

*313. Max Stirner und L. Feuerbach. (Ö. R. Bd. 26 H. 6.)
*314. Trennung von Staat und Kirche. (10. Flugblatt d. deutschen Bundes f. weltl. Schule u. Moralunterricht.)
*315. Aus der Werkstätte der Philosophie. (V Wien.) Wien bei H. Heller.
316. Festrede zur Eröffnung des Volksbildungshauses. (MWV., Jahrg. IV 2, Febr.)
*317. Zufall, Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit. Akademische Festrede. (Alm. d. k. Akademie der Wissenschaften.)
318. Der Monismus und die Kulturprobleme der Gegenwart. Rede auf dem Hamburger Monistenkongreß. Leipzig bei Kröner.

1912

319. Geschichte der Ethik. Bd. II. 2. Aufl.
*320. B. Carneri. (Biogr. Jahrb. u. deutscher Nekrolog, Bd. 14.)
*321. Einleitung zu Rousseaus Briefe an Christophe de Beaumont, Erzbischof von Paris. (Bibliothek der Aufklärung, Frankfurt a. M., N. Fr. Verlag.)
322. Rede zur 25. Jahresfeier des Wiener Volksbildungsvereins. (MWV.)
*323. Der Kampf zwischen Glauben und Wissen in der Gegenwart. (Das monistische Jahrhundert Nr. 3.)
324. Laurenz Müllner. (Rektoratsbericht, Wien 1912/13.)

1913

*325. Zum Problem des Moralunterrichts. [Gegen Pastor Schnackenberg.] (Nordwestdeutsche Zeitg., Beitrag z. Nr. 5 u. 6; N. fr. Pr., Dez. 1912.)
326. Die Satiren des Herrn Maschine von Bergmann. (N. fr. Pr., 16. März.)
327. Zur Geschichte der Naturphilosophie [C. Siegel]. (N. fr. Pr., 21. Juni.)
328. Ewiges Leben nach Feuerbach von Wilh. Bolin. (Monist. Jahrh., 25. Mai.)

329. David Hume und sein neuester Darsteller. (V. Schr. f. wiss. Philos.. Juli.)
330. Zur Frage der Kinderkommunion. (Freie Schule.)
*331. Geist und Gedächtnis. (Pester Lloyd, 11. Mai.)
*332. 1813—2013. Ein Programm. (In Freie deutsche Jugend, Jena bei E. Diederichs.)
*333. Ostwald als Philosoph. (In Festschrift d. österr. Mon.-Bundes zu seinem 60. Geburtstage.)

1914

*334. Gerhart Hauptmanns „Festspiel". Ein Gespräch. („Der Greif" Jahrg. 1 H. 5, Febr.)
335. Vom wahren und vom falschen Idealismus. A. Kröner, Leipzig.
336. „Vom Lebenswege". Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen. (Erscheint 1914. Stuttgart bei Cotta.)
337. Lehrbuch der Psychologie. 4. Aufl. (Erscheint 1914, Stuttgart bei Cotta.)
338. Feuerbach. 2. Aufl. (Erscheint 1914, Stuttgart bei Frommann.)
339. „Kritik des Idealismus". (Ein nachgelassenes Werk, erscheint 1915. Leipzig, Akad. Verlagsanstalt.)

Rezensionen.

Dr. Nicolaus Petrescu, Zur Begriffsbestimmung der Philosophie. Verlag von Leonhard Simion Nf. Berlin 1912. 92 S.

Der Verf. sucht den Begriff der Philosophie aus ihrem gesamten geschichtlichen Verlauf zu gewinnen und ihren Erkenntniswert zu bestimmen. Er stellt zunächst fest, daß sie entweder als Metaphysik, oder als Wissenschaft, oder als Kunst, oder als Erkenntnistheorie aufzutreten pflegt und erweist dann durch verständnisvollste Kritik (35—55), daß sie in keiner von diesen einseitigen Richtungen voll aufgehen kann, ohne ihren wesentlichen Anspruch darauf zu verlieren, die höchste, die vollkommenste, die absolute Erkenntnis in sich zu schließen. Wie steht es aber mit dieser absoluten Erkenntnis? Die Philosophie in allen ihren Gestaltungen erstrebt sie und kann sie nie erreichen. Denn jeder Versuch, von einem einzigen Begriff auszugehen, schlägt fehl, da dessen Inhalt hinter dem Begriffe der absoluten Betrachtung der Dinge schlechterdings zurückbleibt. Auf eine solche können wir aber nicht verzichten und aus unserem eigenen Denken kommen wir nicht heraus. Wir bleiben in dem relativen Denken verstrickt und wollen doch über dieses hinausgelangen. Darin liegt petitio principii, die sich auch darauf erstreckt, daß selbst diese Grundtatsache als absolut gültig auftritt, während sie doch ein Produkt des Denkens ist (59f.). Demnach ist eine definitive und absolute Philosophie unmöglich. Wir gelangen also immer nur zur Verneinung des sich selbst suchenden Denkens (64). In ihr liegt das treibende Motiv jedes Philosophierens, die Sachlage der Philosophie ist negativ und ihr Erkenntnisinhalt ist im Grunde auch negativ, denn sie erreicht schließlich nichts positiv. Es bleibt nur übrig, sie als negative Erkenntnis zu bestimmen (42, 66f.). Als solche muß sie bestehen, denn ihre Grundlagen wurzeln in dem menschlichen Denken selbst; als solche kann sie weder beseitigt, noch verkannt werden (78). Ihre Lösung mag negativ ausfallen, sie selbst bleibt nichtsdestoweniger absolut, denn wir können dem natürlichen metaphysischen Bedürfnisse nicht entrinnen, obwohl wir es positiv nicht befriedigen können (85). Der Begriff der Philosophie als negative Erkenntnis umfaßt alle anderen Bestimmungen, welche sich nur als Teile seines vollen Umfangs erweisen, die hie und da überwiegen können (36, 78). Worin besteht nun der Inhalt des gewonnenen Begriffes? Er ist von absolut-negativer und von relativ-positiver Seite zu nehmen. In ersterer Rücksicht setzt er voraus und bestätigt die vorhandene Philosophie, indem er eine systematische Gewinnung ihres Begriffes auslöst, in letzterer Hinsicht betrachtet er jede Philosophie als möglich, indem er den uns innewohnenden metaphysischen Trieb fördert (83f.).

Es läßt sich sofort bemerken, daß die vom Verf. entwickelte Ansicht auf der kantischen Theorie von der dialektischen Täuschung der Vernunft, die wir wohl entdecken, aber nicht vermeiden können, beruht. Diese Theorie sucht der Verf. auf den geschichtlichen Verlauf der Philosophie anzuwenden, um einen allgemeingültigen Begriff der Philosophie zu gewinnen. Da müssen wir uns vor allen Dingen bewußt werden, ob das Unternehmen der wissenschaftlichen Geschichte der Philosophie, oder aber der Philosophie (der Geschichte) anzugehören hat. Denn im ersteren Falle hätten wir eine relative, im zweiten aber eine absolute Erkenntnis zu erwarten. Nehmen wir das Unternehmen als ein philosophisches, so unterliegt es dem Schicksal der eigenen Bestimmung. Es kommt in die Lage des Kretensers, welcher sagte: alle Kretenser lügen, ich bin ein Kretenser, also lüge ich, demnach ist es nicht wahr, daß alle Kretenser lügen usw. Das Sophisma löst sich durch den Nachweis des Widerspruchs, daß ein lügnerischer Mensch Wahrheit sagen kann, folglich kann der Kretenser den ersten Satz gar nicht sagen. Die philosophische Bestimmung der Philosophie ist ebenso unmöglich und auch wenn sie als „negative Erkenntnis" auftritt, können wir ihr nicht einmal gutes Glück wünschen, denn sie ist dazu verurteilt, aufgehoben zu werden — es sei denn, daß ein Hegelianer sie dialektisch rettet. Fassen wir nun das Unternehmen des Verf. als ein wissenschaftliches, so kann es als ein relatives unmöglich allen Standpunkten und Richtungen gerecht werden können. Und wirklich muß die gegebene Bestimmung nur den Widerspruch aller dogmatischen Philosophen hervorrufen und nur von Neukantianern, wie Liebmann, Zeller, Lange die Zustimmung erhalten, die aber keine Philosophen im Sinne der Systematiker waren. Die Bestimmung also, welche alle befriedigen wollte, befriedigt niemanden. Der Grund liegt darin, daß die Frage falsch gestellt worden ist. Und in der Tat wird sie kein Historiker der Philosophie aufstellen, denn einem solchen kommt es nicht auf den Begriff der Philosophie an, sondern auf ihre Arten, ihre Wandlungen, ihre Entwicklung. Die Frage kann nur von einem Methodologen erhoben werden, der aber richtiges und falsches Philosophieren unterscheiden wird, wie es auch Kant getan hat. Nun hat aber Kant die Metaphysik nicht schlechthin verworfen, denn er glaubte an ein metaphysisches Bedürfnis des „Menschen" und ließ ihn mit Bewußtsein Unsinn machen, weil er glaubte, es wäre etwas wie optische Täuschung. Heutzutage gilt diese Ansicht nicht mehr, weil wir nicht mehr an den unwandelbaren „Menschen" zu glauben brauchen und weil die heutige Wissenschaft zum Bewußtsein durchgedrungen ist, daß ihre Ergebnisse nur bis zum Widerruf Wert behalten und nicht, wie der Verf. meint, stets absolut zu erkennen strebt (87). Wir können tatsächlich von dem metaphysischen Bedürfnis frei sein und es als eine relative geschichtliche Erscheinung begreifen. Angesichts dieser Tatsache, welche den Gegensatz zwischen der Erkenntnistheorie und der Metaphysik begründet, muß der Begriff der Philosophie, welcher sie zusammenfaßt, einen Widerspruch enthalten, der uns schon in der Gestalt der „absolut-negativen" und „relativ-positiven" Zweiteilung des Begriffs beim Verf. entgegentritt.

Das Ergebnis des Verf. ist weder für die Methodologie, noch für die Ge-

schichte der Philosophie, noch für die Philosophie selbst von Nutzen. Wir können auch sehen, daß es sogar inhaltlos ist. Denn wenn er besagt, daß alle bisherige und künftige Philosophie möglich ist, so ist dadurch nichts gewonnen, und wenn der Verf. hinzufügt, daß ihr Bemühen aussichtslos ist, verallgemeinert er nur die kantische Kritik der Metaphysik in unzulässiger Weise, denn er läßt alle Arten der Philosophie das Ziel der Metaphysik erstreben, an welchem er durchaus festhält. Der gewonnene Begriff läßt immerfort Philosophie produzieren, um sie der Vernichtung anheimzugeben. Sie wird zum Ungeheuer, das sich selbst vom Schwanz aus auffrißt.

Der Wert dieser Schrift des Verf. besteht im unwillkürlichen Nachweis der Unmöglichkeit, das von ihm aufgestellte Pseudoproblem zu lösen. Den Ausweg gibt er selbst ebenso unwillkürlich an, nämlich mit Hilfe des Begriffs der Entwicklung. Zwar hält er diesen Begriff für ebenso unzureichend für die absolute Erkenntnis, wie alle anderen, aber wenn er sagt: „Die Entwicklung bedeutet vom Standpunkt des absoluten, philosophischen Denkens den negativen Wert aller Erkenntnis", so müßte gerade für ihn, der doch am negativen Wert aller Erkenntnis festhält, gerade der Entwicklungsbegriff eben willkommen sein. Mit diesem aber hat man zwei Wege vor sich: hält man noch an der absoluten Erkenntnis fest, so gelangt man auf den Standpunkt Hegels, läßt man sie aber fallen, und zwar der Entwicklung gemäß, so tritt man in die wissenschaftliche Philosophie ein, welche Erkenntnistheorie ist, die mit dem bekannten Zirkel des Denkens fertig werden kann.

Dr. J. Halpern (Warschau).

D'Alembert, Einleitung in die französische Enzyklopädie von 1751 (Discours préliminaire), herausgegeben und erläutert von Dr. E. Hirschberg. I. Teil: Text, II. Teil: Erläuterungen (Der philosophischen Bibliothek Band 104. Leipzig 1912. Verlag von Felix Meiner. XXIII u. 164 und VIII u. 192 S. Preis 2,50 Mk., geb. 3 Mk. und 1,50 Mk., beide Teile zus. geb. 4,50 Mk.

Dies ist die erste, so unglaublich es scheinen mag, deutsche Übersetzung der berühmten „Einleitung" des „Vaters des Positivismus". Der Übersetzer benutzte die neuesten Ausgaben von Ducros und von Picavet, zog aber auch die erste Originalausgabe von 1751 zu Rate, und dies war gut, denn er konnte einige kleine Abweichungen bei Picavet und einen groben Fehler, der sich schon in die früheren Ausgaben eingeschlichen hatte, verbessern (XVII). Es ist zu berücksichtigen, daß d'Alembert seine Einleitung zweimal zum Abdruck brachte: in der Enzyklopädie und in seinem Werk „Mélanges usw." (in zwei Auflagen). Picavets Ausgabe beachtet die Varianten, welche in kleinen Streichungen und verdeutlichenden Änderungen und Zusätzen bestehen. Der Übersetzer geht darauf gar nicht ein, indem er aber manchmal dem alten, manchmal dem neuen Texte folgt.

Den Prospekt Diderots, den d'Alembert nach mancher Korrektur anerkannt und seiner Einleitung angegliedert hat, hat der Übersetzer fallen lassen, schließlich mit Recht, denn es ist darin hauptsächlich von der Einrichtung der Enzyklopädie die Rede (107). Aber die nur anmerkungsweise

erwähnte (136) berühmte Systematik der Wissenschaften sollte aufgenommen werden. Über die andere Vorrede und die Widmung (Picavet, S. 1 und 9) kann man verschieden entscheiden, wenn man sie nur erwähnt; schade aber, daß der Übersetzer nicht eine kleine Darstellung der Geschichte der „Einleitung" gegeben hat.

Die Übersetzung ist überaus treu und schön, denn der Übersetzer hat sich an die feinsinnigen Bemerkungen gehalten, welche d'Alembert selbst in „Observations sur l'art de traduire" dargelegt hat. Nur die Wiedergabe des Titels „Dictionnaire raisonné" durch „methodisches Sachwörterbuch" (2) scheint uns nicht glücklich zu sein; eher wäre „systematisches" zu sagen, am besten wohl aber: „rationales (nicht: rationelles) Wörterbuch", wobei man treffend an den Gegensatz zu „empirisch" (mit Wolff) denken wird.

Der Übersetzung sind außer dem schönen, begeisterten Vorwort des Übersetzers drei Artikel beigegeben: über Diderots Leben und Wirken, über d'Alemberts Leben und Werke nebst einer kurzen Analyse der „Einleitung" und über die Entstehungsgeschichte der Enzyklopädie; Namen- und Sachverzeichnis beschließen die Ausgabe. Der erste und der dritte Artikel sind Beigaben aus freien Stücken. Der zweite Artikel wäre am Anfang des Buches besser am Platze. Der zweite Teil der Ausgabe enthält Erläuterungen, welche bei der Ausarbeitung des ersten Teils offensichtlich nicht beabsichtigt waren. Es kommen vielfach auch unter dem Text Erläuterungen vor, es gibt 2 Namensverzeichnisse, eine Fußnote des Verf. ist in die Erläuterungen versetzt (Nr. 83), es kommen Wiederholungen vor, wie z. B. Teil I S. 144 = Teil II S. 1 (Titel), Teil I S. 163 f. = Teil II S. VII f. (Inhaltsangabe), Teil I S. XVII = S. 135 = Teil II S. V (Einl. als Lehrbuch).

Die Erläuterungen des Übersetzers sind nicht philologisch-historischer Art, sondern allgemein historisch belehrend. Es ist in ihnen durch fleißige Arbeit ein großer Schatz von Kenntnissen angesammelt, in welchem das Bestreben sich bemerkbar macht, Entwicklungslinien nach rückwärts, aber auch nach vorwärts zu ziehen, indem moderne Literatur herangezogen wird. Besonders wertvoll sind die Zitate aus anderen Schriften d'Alemberts. Der Übersetzer will seine Ausgabe nicht dem philosophischen Fachmann bieten (XIX), sondern er empfiehlt sie im Hinblick darauf, daß die Einleitung in den französischen Schulen eingeführt ist, den deutschen Lehranstalten. Sie würde da wirklich vorzügliche Dienste leisten, denn der allgemein anerkannte Inhalt der enzyklopädisch gehaltenen Erläuterungen wird durch keine eigenartig ausgeprägte Stellungnahme des Übersetzers getrübt. Er neigt zwar stark zum Positivismus, den er „vernunftgemäßeste Philosophie" nennt (XIII), aber er spricht auch von der „philosophischen Neigung, die nun einmal dem metaphysischen Bedürfnis der Menschheit entspricht" (XVII).

Für die neue Ausgabe, die dem Werke zu wünschen ist, und in der die redaktionellen Mängel leicht beseitigt werden könnten, wäre zu wünschen, daß der Übersetzer zur Charakteristik d'Alemberts auf einen Umstand hinweist, der wie kein anderer die ganze Tiefe dieses großen Menschen beleuchtet. Es ist dies der sehnlichste Wunsch des alternden mürrischen Akademiesekretärs, einen ethischen Katechismus zu verfassen, aber noch mehr der von ihm selbst

angegebene Grund, warum er auf diese Aufgabe zu verzichten sich gezwungen sah. Was nützt es, so ungefähr schrieb der Philosoph an Friedrich II., den Menschen, die der Gesellschaft alles geben und von ihr nichts erhalten, Moral zu predigen, wenn ihnen allein die Wahl zwischen Hungertod und Diebstahl übrig bleibt, den man ihnen im Katechismus doch nicht anpreisen kann! (Picavet, S. XXXII f.) Es ist noch nicht genug beachtet worden, daß der Tiefblick der Philosophen schon bis zur sozialen Frage durchgedrungen ist, die er mit seinem großen sozialen Herzen erfaßt hat. Dr. J. Halpern.

Dr. Johannes Rehmke, o. ö. Prof. d. Philos. an der Univ. Greifswald, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Verlag von Quelle & Meyer. Leipzig 1913. VII u. 289 S. Preis geh. 5,20 Mk., geb. 5,70 Mk.

Indem der Verf. zwischen dem vorwissenschaftlichen, in unsere Gegenwart hineinragenden, und dem wissenschaftlichen Philosophieren, welches vorurteilslos die Welt- und Lebensfrage zu beantworten sucht, unterscheidet, will er in diesem Buch eine „Vorschule der Philosophie“ den wissenschaftlich Denkenden bieten, welche aber doch in der Erzählung der alten „Geschichte“ von Thales bis v. Hartmann besteht.

Zweimal wiederholt der Verf. jene Unterscheidung: im Vorwort und in der Einleitung, da aber diese zusammen nur zwei Seiten einnehmen, so bleibt unklar, was der Verf. unter „wissenschaftlich“ versteht und wie man folglich jene beiden Arten des Philosophierens zu unterscheiden hätte. Hat doch der Begriff der Wissenschaft bedeutende Wandlungen im Laufe der Jahrtausende erfahren und ist heutzutage nicht allgemeingültig bestimmt. Würde der Verf. sich an seinen eigenen Begriff der Wissenschaft halten, den er anderenorts vom Standpunkt der immanenten Philosophie bekanntermaßen auffaßt, so müßte er die Geschichte der Philosophie mit Kant beginnen lassen und, wenn nicht bis zu sich selbst, so doch bis Schuppe fortführen, ohne solche Denker wie Herbart, Schopenhauer usw. zu berücksichtigen, welche er ebenso wie alle Philosophen durchweg vor Kant als unwissenschaftlich gelten und fallen lassen müßte. Der Verf. will aber offenbar nachsichtsvoll und rücksichtsvoll „die Wissenschaft“ verstanden wissen, denn er setzt sich vor, die „Entwicklungslinie“ möglichst weit zurückzuverfolgen (2). Er schließt mit v. Hartmann, ohne die Standpunkte der immanenten Philosophie, des Empiriokritizismus usw. zu berühren, und geht bis auf Thales zurück und nicht weiter. Zwar bemerkt er in bezug auf das letztere Ende, daß es auch eine indische Philosophie gibt, aber er meint dazu, sie sei „ohne eine innere Beziehung zu unserer heutigen Philosophie“ (2). Das wäre aber für Schopenhauer und v. Hartmann, der doch am Ende der „Entwicklungslinie“ steht, zu beweisen. Was nun diese „Entwicklungslinie“ betrifft, so erinnert uns das bloße Nebeneinanderstellen der Systeme durch den Verf. weniger an diese, als an eine „Kollektion von Mumien“, einen „allgemeinen Haufen von Zufälligkeiten“, eine „Sammlung von Meinungen“, um mit Hegel zu sprechen (S. W. I, 168). Wie sich der Verf. die Entwicklung denkt, bleibt unbekannt; nur in der Anlage des Buches, die im Inhaltsverzeichnis schematisiert ist, tritt uns seine Auf-

fassung entgegen. Der Verf. stellt zwei Epochen fest: der alten und der neuen Philosophie. Die „alte" hat 3 Phasen: des Aufstiegs, der mit Sophisten endet, der Höhe, die von Sokrates bis Aristoteles reicht, und des Niedergangs, welchem nicht bloß die Epikureer und Stoiker, sondern auch die späteren griechischen Schulen und auch die christliche Scholastik, ferner die Mystik und der Humanismus zugerechnet werden. Die „neue" Philosophie hat ebenfalls 3 Phasen: die erste wird „die Zeit vor Kant" einfach genannt, die zweite ist von Kant allein erfüllt und die dritte ist wieder einfach „die Zeit nach Kant" genannt. Leise macht sich die Analogie der „neuen" Philosophie in deren Verlauf zu den 3 Phasen den „alten" bemerkbar (189, 232), wodurch aber der Schluß der Entwicklung in eine schiefe Lage gelangen würde. Kein Philosoph wird in so großem Maße wie Kant behandelt, denn ihm allein sind 45 Seiten gewidmet, und das ist genau ebensoviel, wie alle nachkantischen Philosophen einnehmen, während die griechische Philosophie auf 70 Seiten abgehandelt ist und die Scholastik nebst Mystik und Humanismus zusammen 13 Seiten füllen. Daß der Verf. diese letzteren Richtungen überhaupt in Betracht zieht, ist inkonsequent, da er selbst sagt, daß sie ebenso wie die hellenistische Mystik nichts Bemerkenswertes aufweisen oder gar unwissenschaftlich sind (70, 73, 85), weil sie voll Mystik sind, die der Verf. aber doch als „eine positive Ergänzung zu der Skepsis" bezeichnet (70). Die Verwirrung der „Entwicklungslinie" hat ihren Grund nicht bloß in dem Mangel an Bestimmung des „Wissenschaftlichen", sondern noch tiefer in dem Übersehen, daß die Auffassung und Behandlung der Entwicklungslinie selbst eine Wissenschaft ist, welche Geschichte der Philosophie nicht bloß heißt, sondern auch ist.

Der Mangel an wissenschaftlicher Behandlung der Geschichte macht sich in speziellen Darlegungen des Buches vielfach geltend. Von der Persönlichkeit jedes Philosophen und seiner Entwicklung, vom kulturellen Hintergrund, von den Beziehungen der Philosophie zu den Einzelwissenschaften ist schlechterdings gar nicht die Rede. Daß man die alten Jonier „Kosmologen" nennt (3), mag sein, aber die Alten haben sie Physiologen oder Theologen genannt. Von den Pythagoreern, die doch sicher auch echte Wissenschaft getrieben haben und die der Verf. auf 19 Zeilen abfertigt, hält er für richtig nur zu sagen, daß ihnen „die Zahl Eins" die Ursache der Welt war (5). Oft findet man so unschöne und unklare Sätze wie z. B.: „Heraklit war aber nicht nur ‚Kosmologe', wie seine milesischen Vorgänger, sondern sein Blick richtet sich auch auf die Welt, wie sie überhaupt, mag sie nun auf dem Wege nach unten oder nach oben betrachtet werden, sich zeigt" (6). Das Parmenideische Sein wird als Raum gedeutet (9). Diese Auffassung begründet das folgende Urteil über Platon: „er zerreißt die bisher selbst noch von den Eleaten festgehaltene Verknüpfung vom Wahrnehmen und Denken zum Zweck der Erkenntnis" (27). Von den verschiedenen Phasen der Philosophie Platons, namentlich seiner Ethik, ist nichts erwähnt. Verzerrt ist die Darstellung von Aristoteles in den Sätzen: „Von rein ‚formaler' Logik wurde A. durch Platons Auffassung vom Denken als dem selbständigen [nicht vielmehr: an das Sein gebundenen, also metaphysischen?] Quell der Erkenntnis bewahrt... Dem irrigen [?] Gedanken der formalen Logik, daß Denken abgesehen von seinem Gegenstande über-

haupt als ‚Tätigkeit der Seele‘ [psychologisch?] untersucht werden könne, hat freilich A. Vorschub geleistet durch seine innige [?] Verschmelzung von Denken und Sprechen... So gab er denn tatsächlich dadurch Anregung zu der Auffassung, daß das Denken, abgesehen von seinem Gegenstande, an sich selbst zu untersuchen sei; läßt sich doch die Sprache in ihren Elementen und Verhältnissen, ganz abgesehen von dem, was gerade durch sie ausgesagt wird, in rein grammatischer Hinsicht betrachten“ [also Grammatik?] (35). Meint man nun, daß der Verf. das Denken für untrennbar von seinem Gegenstand hält, so liest man später verwundert, daß Schleiermacher „durchaus dogmatisch (!) von der Voraussetzung ausgeht, daß Wissen von Seiendem möglich sei“ (255). Der Leser wird manchmal auf folgende Weise belehrt: „Aristoteles ist nach den Eleaten der erste Philosoph, der seine Weltanschauung nicht kosmologisch zu gewinnen, d. h. die „Gründe“ der Welt nicht in Ursachen sucht, wie selbst Platon noch mit seinen ‚Ideen‘ getan hatte [!]. Der Stagirit ist überdies der erste, der durch logische Zergliederung der Welt dieser auf den Grund [also doch!] zu kommen sucht“ (39). Der Satz: „Den Pantheismus, der in der Cartesianischen Philosophie steckt, hat, wie Geulincx, so auch Malebranche zu weiterem Keimen gebracht, wenngleich derselbe erst bei Spinoza zur vollen Entfaltung gekommen ist“ (113), kann leicht so verstanden werden, daß der letztere (welcher Malebranche doch nicht gekannt hat) ihn nach jenem vervollkommnet hätte. Die Aufzählung der Werke Despinozas ist lückenhaft (115). Unter den französischen(!) Aufklärungsphilosophen finden wir Hartley und Priestley (165).

Das sind nur zufällig herausgegriffene Verfehlungen. Der Hauptmangel der „Vorschule“ besteht darin, daß das Referat und die Bearbeitung des Verf. so ineinanderfließen, daß nur ein Fachmann die beiden Inhalte von einander unterscheiden kann. In der Bearbeitung des Verf. findet man oft richtige und wertvolle Bemerkungen und Aufklärungen, z. B. über das Verhältnis der adäquaten und der wahren Idee bei Despinoza (125) oder über den Doppelsinn des Wortes „aufgehoben“ bei Hegel (252). Die Darstellung der „Geschichte“ im ganzen sieht wie eine Examenantwort aus, oder vielmehr eine Reihe von solchen Antworten. Dr. J. Halpern (Warschau).

Georg E. Burckhardt, Was ist Individualismus? Eine philosophische Sichtung. Verlag von Felix Meiner. Leipzig 1913. 88 S. Preis 2 Mk.

Der Verf. schickt diese Schrift seiner in Angriff genommenen kritischen Geschichte des Individualismus voraus. Es handelt sich hier darum, zunächst nach den Bedeutungen des Wortes „Individuum“, sowie seiner Derivate und der verwandten Inhalte, alsdann nach den davon ausgehenden Geistestendenzen, die als „Individualismus“ gelten, Umschau zu halten, um auf diesem empirischen Boden die allgemeinen Begriffe des Individuums und des Individualismus festzustellen und die Probleme, die in diesen implizite enthalten sind, aufzuzeigen. Der Verf. durchwandert alle Gebiete der Wissenschaften und der Lebenspraxis, in welchen vom Individualismus die Rede ist. Es ist eine geistvolle, weit und tief blickende „Sichtung“, welche, ohne auf die Vergangenheit einzugehen, die beste moderne wissenschaftliche Literatur

durchsucht. Der Verf. ringt mit dem gesammelten Stoff und bietet vorsichtig eine „vorläufige Abgrenzung und Bestimmung des Inbegriffs Individualismus". Aus den interessanten, noch gährenden Ausführungen lassen sich folgende Sätze als die reifsten hervorheben. „Wir können ein ‚Individuum' also nur aus einem Zusammenhang, weiterhin aus einem Gedankenfeld ‚ersondern' und erdenken, das Besondere zum Gedankenblickpunkt machen, es durch spezifische Merkmale als Einheit abgrenzen und sein Wesen bestimmen. Wir müssen allerdings Gründe haben, warum wir dies und jenes als ‚Individuum' erfassen oder verstehen, während dies und jenes unserer Fixation nicht stille hält, sondern gleichsam entfließt" (76). „Individualität wäre demnach ein neuer Stammbegriff unseres Verstandes, demzufolge von den Teilen einer Ganzheit jeder in einer höchst eigenen Beziehung zum Ganzen stehen muß" (85). „Aus dem Staunen über das Individuum, aus einer Art Besinnlichkeit überhaupt erwächst also der ‚Individualismus', er bezeichnet zunächst nur ein wiederholtes, ein gewohnheitsmäßiges oder auch ein ständiges Nachdenken über das ‚Individuum'. Die Aufmerksamkeit und das dadurch hervorgerufene Nachdenken kann einseitig gesteigert werden. Der Individualismus wird dann zur ‚Theorie', d. h. das Individuum wird zum einzigen ‚Gegenstand' der Anschauung und des Denkens, — weiterhin kann der Individualismus zum System werden. . . ." (86). Es ist zu wünschen und zu hoffen, daß der Verf. in seiner metaphysikfreien Forschung den entscheidend aufklärenden Griff findet. Dr. J. Halpern (Warschau).

Jahrbücher der Philosophie. Eine kritische Übersicht der Philosophie der Gegenwart. Herausgegeben in Gemeinschaft mit zahlreichen Fachgenossen von Max Frischeisen-Köhler. I. Jahrgang. Berlin 1913. E. S. Mittler & Sohn. 384 Seiten.

Zweck dieser Jahrbücher ist es, einen kritischen Überblick über den gegenwärtigen Stand der philosophischen Forschung darzubieten. (Also nicht, wie die „Philosophie der Gegenwart" von Arnold Ruge, lediglich die Neuerscheinungen aufzuzählen und ihre Inhaltsangaben zusammenzustellen.) Jedes Jahr sollen die für die Entwicklung bedeutsamen Schriften der letzten Jahre einer bestimmten philosophischen Disziplin im Zusammenhange besprochen und kritisiert werden. Der vorliegende Jahrgang enthält daher zunächst nur Beiträge zur sogenannten Wissenschaftslehre. Alle Mitarbeiter sollen dabei nach der Erklärung der Einleitung auf dem Boden einer „kritischen Philosophie im weiteren Sinn" stehen, so daß weder eine Zersplitterung zu befürchten sei, noch die Abhängigkeit von einer bestimmten philosophischen Richtung oder Schule. Der Einleitung läßt sich ferner die dreifache Absicht entnehmen, die den Herausgeber leitete: Einmal sollen die Jahrbücher eine Übersicht über die erschienene wissenschaftliche philosophische Literatur bieten; sodann sollen sie die Beziehungen zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften durch Vermittlung gegenseitiger Kenntnis und gegenseitigen Verständnisses verbessern helfen; schließlich sollen sie auch noch der wechselseitigen Beeinflussung der verschiedenen Richtungen in der Philosophie dienen und so eine kritische Auseinandersetzung oder gar Verständigung

anbahnen, oder wenigstens vorbereiten. Diese Aufgaben hätten, wie es in der Einleitung heißt, einen Mittelweg zwischen streng fachphilosophischer Untersuchung und allgemein verständlicher Popularisierung erfordert: Entsprechend sollen die Aufsätze für den akademisch Gebildeten überhaupt verständlich sein.

Die erste Aufgabe ist sicher in sehr hohem Maße erfüllt worden. Alle charakterisierten und kritisierten Schriften sind in Anmerkungen genau zitiert, außerdem ist eine alphabetische Übersicht ihrer Titel jedem Aufsatz beigefügt. Ein Namenverzeichnis aller besprochenen Autoren macht das Jahrbuch zu einem wertvollen Nachschlagewerk, in dem man sich kurz, aber nicht oberflächlich über Inhalt und Richtung eines philosophischen Buches unterrichten kann. Der Geschichtsphilosophie von Mehlis und der im übrigen vielseitigen Soziologie von Spann hätte noch mehr Literatur zugrunde gelegt werden können. Leider findet sich auch eine nicht unerhebliche Zahl von Druckfehlern.

Ob aber nun die Aufsätze über philosophisch vorgebildete Kreise hinaus wirklich verstanden werden können, glaube ich bezweifeln zu müssen. Eine ziemliche Kenntnis der gegenwärtig behandelten Probleme und der Geschichte jeder einzelnen philosophischen Disziplin ist fast überall vorausgesetzt. Bei dem beschränkten Raume ließ sich dies wohl auch gar nicht vermeiden. Ja, es ist überhaupt unmöglich, durch die bloße geschickte Darstellung wirklich schwierige Probleme leicht verständlich zu machen. Der Aufsatz von Laue über das Relativitätsprinzip erfordert darüber hinaus noch ziemliche mathematische Vorkenntnisse. Er verrät überhaupt in seiner rein naturwissenschaftlichen Haltung, die die eigentlich philosophischen Probleme gar nicht sieht, keinen philosophischen oder gar kritischen Geist und fällt aus dem Rahmen der übrigen deutlich heraus. Außer Hönigwalds Naturphilosophie, Messers instruktiver und das Wesentliche betonender Experimentellen Psychologie und Utitz' nicht sehr klarer Ästhetik und allgemeiner Kunstwissenschaft nehmen im übrigen die Aufsätze auf andere als die gerade ausdrücklich besprochenen Wissenschaften oder philosophischen Disziplinen so wenig Bezug, daß sie die ihnen in der Einleitung übertragene Vermittlerrolle kaum werden erfüllen können.

Daß schließlich der kritischen Verständigung innerhalb der Philosophie durch das Jahrbuch wesentlich gedient wäre, vermag ich leider auch nicht zu glauben. Bei einer Besprechung von Einzelfragen fällt ja die zur Verständigung erforderliche Darlegung und begründete Kritik der gemeinsamen Grundvoraussetzungen notwendig fort, die doch zur Erreichung der gesteckten Versöhnungsabsicht erforderlich wären. Darüber hinaus weichen in den einzelnen Aufsätzen Methode und Darstellung mehr als notwendig von einander ab: Cassirers Aufsatz über Erkenntnistheorie und Logik gibt zwar einen trotz seiner Knappheit sehr wertvollen Abriß seiner Erkenntnistheorie, d. h. im wesentlichen der „Marburger" Schule, und flicht dabei kritische Bemerkungen über andere Anschauungen je nach dem Maße ein, in dem sie mit seiner Überzeugung übereinstimmen oder nicht. Schultz dagegen leitet die in der Philosophie des Organischen möglichen prinzipiellen Standpunkte in sehr geschickter Weise ab, stellt sich dann auf den einen und widerlegt mit recht scharfen

Gründen die anderen, ohne dabei aber viel von „kritischem“ Geiste, und sei es auch nur „in weiterem Sinne“, zu beweisen. Dagegen merkt man Jonas Cohns Aufsatz über die Grundfragen der Psychologie von seiner eigenen Meinung fast gar nichts an. Durch die bloß nach der historischen Bedeutsamkeit für die Entwicklung der Philosophie abgewogenen Wertungen der besprochenen Schriften ist diese Abhandlung rein methodisch wohl diejenige, die dem erreichbaren Ziel der Jahrbücher, unter Vermeidung der utopischen, am nächsten kommt. Ähnliches ließe sich auch über Frischeisen-Köhlers Besprechung der Arbeiten zum Zeitproblem sagen, die philosophisch weit über der dem Gegenstande nach teilweise übereinstimmenden Laueschen steht. Aber sie ist doch von einem, nicht völlig verborgenen, Standpunkt aus geschrieben, der mit einem kritischen höchstens noch die Gegnerschaft zum Positivismus gemeinsam hat, so daß gerade dieser wertvolle Überblick den inneren Widerspruch des Unternehmens bei allem Wert der Einzelleistungen aufs deutlichste zeigt.

Frankfurt a. M. Friedrich Raab.

Paul Deussen, Die Philosophie der Bibel. XII und 304 Seiten. Leipzig, Brockhaus, 1913.

Diese, auch für sich verständliche Schrift ist zugleich als zweite Abteilung des zweiten Bandes von Deussens „Allgemeiner Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen“ erschienen. Sie will „die Entstehung des christlichen Gedankens von seinem ersten Aufkeimen in Ägypten, Babylonien, Palästina und Persien bis zu seiner Vollendung im neuen Testament“ untersuchen. Zu diesem Zweck gibt Deussen, gestützt auf eigene Quellenstudien und die Ergebnisse der neuesten Forschungen, eine Übersicht über die politische Geschichte und eine Darstellung der religiösen Anschauungen zunächst der Ägypter und der semitischen Stämme im allgemeinen, sodann der Babylonier, Assyrer und Iranier, und schließlich eingehend der Juden bis zur Zerstörung Jerusalems. Mit sorgsamer historischer Kritik und doch dabei den inneren Zusammenhang der Entwicklung überall klar hervorhebend, schildert er die Entwicklung der jüdischen Religion, die sich anfänglich von der anderer semitischer Nomadenstämme kaum unterschied, sich aber dann durch die eigentümlichen Schicksale des Volkes und durch babylonische wie auch besonders iranische Einflüsse fortbildete. Soweit es angeht, wird dies durch Denkmäler belegt. Nach einer Darstellung der politischen und religiösen Lage zur Zeit Jesu wird dessen Leben und Lehre mit möglichst unbefangener und sorgsamer Kritik aus den Quellen zu rekonstruieren versucht und darauf eine ebenso eingehende Betrachtung dem Apostel Paulus und dem Evangelisten Johannes gewidmet, der nach Deussens Meinung sehr von Paulus beeinflußt war. — Überall kommt es Deussen darauf an, in der Entwicklung der religiösen und religionsphilosophischen Anschauungen das traditionelle Moment von dem originellen zu trennen und „den Kern von der Schale“ zu unterscheiden, d. h. die ewigen, richtigen Gedanken von den falschen, nur-historischen zu sondern. In diesem Sinne bezeichnet er folgende vier „Wahrheiten“ als den „Kern“ des Christentums: 1. den „Determinismus“,

die Lehre von der empirischen Unfreiheit des Menschen; 2. den „kategorischen Imperativ", die Lehre, daß der Mensch unbedingt, ohne Rücksicht auf irgend welchen Lohn, alle egoistischen Triebe ausrotten solle; 3. die „Wiedergeburt", die Lehre, daß es einer völligen Neuschöpfung des Menschen bedürfe, einer vollkommenen Umkehr seines Charakters und eines Verzichts auf alles empirische, egoistische Wollen; 4. den „Monergismus", die Lehre, daß diese Neuschaffung ausschließlich ein Werk des Überempirischen, Göttlichen, Zeit- und Kausalitätslosen im Menschen sei, in keiner Weise aber eine Tat seines empirischen Ich. — In recht überzeugender Weise zeigt Deussen, daß nach den synoptischen Evangelien jene ersten beiden Momente wesentliche, wenngleich niemals so klar ausgesprochene Bestandteile der Lehre Jesu waren; die letzten sollen zusammen mit den ersten beiden als deren konsequentere Ausgestaltung die hauptsächlichsten Anschauungen des Paulus und Johannes darstellen. Alles andere in den Lehren dieser drei Männer und des späteren Kirchenchristentums rechnet Deussen zur „Schale"; so vor allem den aus „semitischem Realismus" entsprungenen „Theismus" mit allen seinen Konsequenzen. Es ist dabei Deussen unbedingt zuzustimmen, wenn er es als den verhängnisvollsten Widerspruch in der christlichen Religion jeder Gestalt bezeichnet, daß „sie Gott zum Prinzip der Welterlösung und zugleich zum Prinzip der Weltschöpfung macht". Deussens eingehende Kritik der sich hieraus ergebenden Widersprüche (deren immer wieder vergeblich versuchte Umgehung das Wesen der späteren christlichen Religionsphilosophie ausmacht) ist in der Form würdig und zurückhaltend, in der Sache aber ebenso scharf wie treffend und darum überaus lesenswert. Dasselbe gilt von Deussens Kritik der minder wesentlichen Bestandteile der „Schale", wie überhaupt das ganze Buch von einer Unbefangenheit des Urteils zeugt, die keine Konsequenzen scheut, aber sich auch nicht an Extremen freut.

Doch ist bei alledem nicht zu verkennen (und soll auch wohl nicht verborgen bleiben), daß Deussen als den „Kern" des Christentums ausschließlich dasjenige bezeichnet, was seiner eigenen, an der indischen und schopenhauerischen Philosophie vorzugsweise gebildeten Überzeugung gemäß ist. Deussens religiöse Überzeugung (die Wahrheit, die er im Christentum findet, wenn er von dessen Irrtümern absieht) unterscheidet sich von der christlichen Religion vor allem dadurch, daß sie dem Prinzip der Erlösung, dem Göttlichen, nicht den geringsten Einfluß auf die Gestaltung der empirischen Welt verstattet, in gewissem Sinne also atheistisch ist. Wenn dies auch äußerlich außerordentlich unchristlich scheint, so wird man dennoch Deussen darin Recht geben müssen, daß seine Überzeugung im Grunde sogar konsequenter den entscheidenden Gedanken des historischen Christentums ausdenkt: daß nämlich die eigentliche Wirklichkeit notwendig gut sei. Dieser Gedanke wird im historischen Christentum dahin ausgeführt, daß die Wirklichkeit eine Schöpfung Gottes, des guten Prinzips, sei. (In diesem Sinne ist das charakteristische christliche Grundgefühl das Gottvertrauen.) Jene Ausführung des Gedankens führt aber nun zu unaufhörlichen Widersprüchen, zu deren Beseitigung immer wieder neue Hypothesen ersonnen werden. Diese sollen erstens alles Nicht-Gute in der Wirklichkeit irgendwie rechtfertigen oder als unwirklich darstellen

oder beseitigen (letzteres z. B. durch die Erlösung, die den Unwert des Moralisch-Bösen aufheben soll). Zweitens sollen sie irgendwie den Sinn des menschlichen Wollens und Handelns retten, der eigentlich verloren ist, sobald alles mit Notwendigkeit von Gott bestimmt ist. Von diesen beiden Aufgaben löst die Deussensche Anschauung die erste in einer so radikalen Weise, wie es keine der theistischen Formen des „Christentums" vermag: alles irgendwie Bekannte (in dem also auch alles bekannte Nicht-Gute enthalten sein muß!), kurz, die ganze empirische Wirklichkeit wird für eigentlich unwirklich, für bloßen Schein erklärt und damit dem göttlichen Prinzip die Verantwortung für alles Unwertvolle abgenommen. (Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß dieser Gedanke richtig ist, er löst nur radikal die gestellte Aufgabe.) Die zweite Schwierigkeit vermag aber auch Deussens atheistische Reformation des Christentums nicht zu beheben: selbst wenn es sinnvoll anzunehmen möglich wäre, daß der Wille zur Selbstverleugnung im Menschen übernatürlichen, göttlichen Ursprungs ist, selbst dann würde doch durch eine solche übernatürliche Abkehr vom Natürlichen keinerlei Veränderung im empirischen Menschen hervorgebracht. Auch der übernatürlich wiedergeborene Mensch bliebe als empirischer Mensch völlig wie er gewesen. Mit anderen Worten: die radikale Trennung des göttlichen Prinzips von dieser Welt befreit dieses zwar von aller Verantwortung, führt aber zu einer neuen Schwierigkeit: entweder übt der wiedergeborene Mensch doch einen gewissen Einfluß auf die Handlungen des empirischen Menschen aus (so wie etwa Kants intelligibler Charakter, auf den Deussen mehrfach anspielt, als „Ursache der Handlungen als Erscheinungen" angesprochen wird); dann kehren alle Widersprüche wieder, die aus dem theistischen Zusammenhang der natürlichen und übernatürlichen Welt resultierten. Oder die Wiedergeburt des Menschen bleibt für den empirischen Menschen absolut einflußlos und darum in diesem Leben zum mindesten ganz unerkennbar; dann wird sie zu einem „Noumenon im negativen Verstande", wie Kant sagen würde, und die Religion zu einem negativen Begriff, zu einem Grenzbegriff ohne jede reale Bedeutung. — Eine Auseinandersetzung mit der Deussenschen Metaphysik gehört nicht hierher. Nur das sollte angedeutet werden, daß Deussens „atheistisches Christentum" zwar gewisse, für das historische, theistische Christentum unüberwindliche Widersprüche zu lösen vermag. Aber wenn es konsequent bleibt, so doch nur durch einen Verzicht auf jede positive Bedeutung des Religiösen in diesem Leben, worauf sich kein religiöser Mensch einlassen kann und wird; auch Deussen vermag dies nicht, da er an mehreren Stellen durchblicken läßt, daß der wiedergeborene Mensch auch in seinen empirischen Handlungen selbstlos werde; ersichtlich ist dies eine Inkonsequenz, aber eine ganz unvermeidbare, wenn der religiöse Prozeß der Wiedergeburt kein leeres Wort bleiben, sondern positive Bedeutung für das Leben gewinnen soll. — Trotz alledem ist dem Buche um seiner erwähnten Vorzüge willen eine weite Verbreitung zu wünschen.

Frankfurt a. M. Friedrich Raab.

Ferdinand Paul Schwieder, Nichts ist unmöglich. Verlag von Josef Singer, Straßburg und Leipzig 1912. 184 Seiten.

Hoffentlich kommt noch eine Zeit, in der es doch unmöglich ist, daß Bücher geschrieben und sogar veröffentlicht werden, in denen solche Sätze stehen wie: „Das absolute Nichts ist mithin nicht nur ein Primum im voraus alles Seins und aller Existenzialität, sondern ist aus der Identität seiner Ursache und Wirkung heraus ebenso notwendig, wie es seinem eigensten Wirksamkeitsvollzug nach vollendet und darum als Diametralität des Weltganzen unbedingt mutationsfähig sein muß, um es seiner Wesenheit nach zu bleiben." (S. 71f.) „Nur der effektivletzte Grund, die Impraktibilität des absoluten Nichts in Ubietät, ist allein ausdruckslos und ausdrucksunfähig, wenn er den letzten Grund von Raum und Form zugleich ausmachen soll" (S. 104).

Dr. Viktor Stern.

Albert Ritter, Der wahre Gott und seine Tafeln. Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung. 1912.

Der Verfasser macht sich seine Sache manchmal doch zu leicht. „Die Unsterblichkeit ist eine religiöse Erfahrung, eine so vollkommene Gewißheit des frommen Menschen, wie die, daß er atmet" (S. 30). „Der freie Wille, das Bewußtsein der Erlöstheit vom Zwange der Natur, der Triebe und der Sünde — das alles ist religiöse Erfahrung, erhaben über alle Beweise..." (S. 31). Natürlich wird wieder einmal eine neue Religion gepredigt und noch dazu eine, die nicht nur die bis heute noch nicht erklärten „Phänomene des religiösen und sittlichen Lebens", sondern auch Spiritismus, Okkultismus usw. erklärt. „Das Hellsehen", z. B., „ist die natürlichste Sache der Welt und wird vielleicht einmal eine zu erlernende Kunst" (S. 105). Noismus heißt die neue Lehre und der eine allgemeine „Geist", der in allen Individuen mit dem „Leben", und die Herrschaft über den „Leib" ringt, ist ihr neuer Gott, kein Weltschöpfer, auch nicht allmächtig, aber ein starker, gütiger, gerechter Berater, Helfer und Tröster. Trotz mancher ganz hübschen Ausführungen, die sich in dem Büchlein z. B. über Nützlichkeits- und Pflichtmoral oder über Pantheismus und Theismus finden, wird diese neue Lehre unter vernünftigen Menschen wohl wenig Anhänger finden. Dr. Viktor Stern.

Bernhard Rawitz, Prof. Dr. med., Der Mensch, eine fundamentalphilosophische Untersuchung. Leonhard Simion Nf. Berlin 1912.

Ein klarer, übersichtlicher und leichtverständlicher Stil, eine originelle, selbständige Auffassung in manchen Einzelheiten, das ist alles, was man mit dem besten Willen zu gunsten dieser Schrift hervorheben kann. Zunächst wird darin die Aprioritätslehre Kants und anderer verblüffend einfach abgetan. Das Apriori wird als etwas der Erfahrung zeitlich vorangehendes aufgefaßt und dann wird, selbstverständlich nur mit Hilfe eines Fehlschlusses, bewiesen, daß Geistiges nicht vererbbar sein kann. Damit ist die Aprioritätslehre erledigt. Das wäre übrigens noch nicht so schlimm, denn mit der Leugnung des Apriori könnte der Autor, so unhaltbar auch seine Beweisführung ist, doch das Richtige getroffen haben. Was aber der Verfasser als eigenes System

dem so widerlegten Idealismus entgegenstellt und die Beweise, die er für sich ins Feld führt, das grenzt ans Unglaubliche. Nichts anderes als der ganz naive Realismus wird als Wahrheit verkündet, die nicht bestritten werden könne. „Real, als substantiales Ding ist vorhanden, was meine Sinne erregt, und es ist — der Consensus omnium lehrt es — so vorhanden, wie meine Sinne es mir zeigen. D. h. Ding an sich und Erscheinung sind identisch" (S. 43). Und die Beweise: 1. Die Verständigung der Menschen trotz individueller Verschiedenheit. „,.... warum sehen, hören, riechen usw. wir alle einen und denselben Gegenstand in übereinstimmender Form, Farbe und sonstigen Eigenschaften, während nur unsere Wertschätzung variiert? Ihr Philosophen könnt sagen, was ihr wollt, dies geschieht nur darum, weil die Dinge so sind, wie sie meinen Sinnen zu sein scheinen" (S. 43). 2. da dieser Beweis dem Autor selbst nicht streng genug zu sein scheint. „Ich bin für mich Ding an sich ... ich kann für mich nicht bloße Erscheinung sein", sonst „gäbe es überhaupt nichts Sicheres in der Welt". „Ich bin so, wie ich mich erkenne, und so sind auch alle Dinge so, wie ich sie erkenne" (S. 44). 3. Unseren eigenen Leib erkennen wir nicht durch Sinnesorgane vermittelt, „weil die Sinne, weil die Sinnesorgane ja eben dieses Leibes integrierende Bestandteile sind". Kann man sich eine kindischere Logik denken? Ich kann also meinen Fuß nicht mit meinem Auge, mein Auge nicht mit meinem Tastsinn wahrnehmen? Eine so unsinnige Form nimmt hier ein altes wohlbekanntes an sich gar nicht so unvernünftiges Argument an. Die meisten Ausführungen des Buches sind von solcher Art. Besonders diejenigen, die nicht etwa bloß dartun wollen, auf welchen Gehirnfunktionen bestimmte Bewußtseinsvorgänge beruhen, sondern welche Molekularschwingungen jene Bewußtseinsvorgänge sind. Also: Erscheinung ist Ding an sich, Molekularbewegung ist Bewußtsein. Dr. Viktor Stern.

Heinrich Scharrenbroich, Nietzsches Stellung zum Eudämonismus. Bonn, C. Georgi, 1913. 63 S.

Eine erfreuliche Studie, die sich auf einer richtigen Grundauffassung von Nietzsche aufbaut. Zunächst wird gezeigt, wie Nietzsche in seiner zweiten Periode dem Eudämonismus freundlich gegenüberstand. In seiner letzten, reifsten Zeit wandte sich Nietzsche energisch gegen jeden Eudämonismus — man kennt die Sätze über den „letzten Menschen". Im freien Anschluß an Nietzsches Gedanken kritisiert Sch. den Eudämonismus. An Nietzsches Kritik sind 3 Gesichtspunkte zu unterscheiden: „Erstens zeigt er einige praktische Schwierigkeiten auf, die sich aus den Konsequenzen der Glückseligkeitsmoral ergeben, zweitens sucht er nachzuweisen, daß einige anerkannte Forderungen sich nicht als Sekundärwerte dem Oberwert subsummieren lassen, und drittens, vor allem, kritisiert er den Eudämonismus von seinen ethischen und kulturellen Idealen aus, sei es, daß er ihn direkt verneint, oder daß er ihn als Mittel in sein ethisches System, wenn man diese Bezeichnung auf Nietzsches Lehren anwenden darf, auflöst" (26). Sehr richtig ist, daß Sch. gegen R. Richter und Pfänder betont: nicht das Leben als Dasein überhaupt ist der höchste Wert bei Nietzsche, sondern das Leben als Wille zur Macht (47). Otto Braun.

Arthur Erich Haas, Der Geist des Hellenentums in der modernen Physik. Leipzig 1914, Veit & Comp. 32 S. 1,20 Mk.

Mit der bloßen Anzeige dieser Leipziger Antrittsvorlesung glaube ich genug getan zu haben. So wenig ich gegen ihren Inhalt vorzubringen wüßte, der nicht etwa nur Physikern und Philosophen, sondern jedem Gebildeten bekannt sein dürfte, — so wenig weiß ich eben deswegen mir die Notwendigkeit ihres Druckes zu erklären. Mag sie als ein Ausweis über die Absicht und Art des Verfassers im akademischen Unterricht ihren Wert gehabt haben, was hat damit die allgemeine Öffentlichkeit zu schaffen, an die sich der Druck wendet?

Berlin. Fritz Peters.

Neuere Ethik-Literatur. Besprochen von Wilhelm Börner, Wien.

1. Shaftesbury, Ein Brief über den Enthusiasmus. Die Moralisten. Ins Deutsche übertragen und eingeleitet von Max Frischeisen-Köhler. Leipzig 1909, Dürr'sche Buchhandlung.
2. Shaftesbury, Die Moralisten. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen von Karl Wollf. Jena 1910, E. Diederichs.

Es ist wohl kein Zufall, daß kürzlich ungefähr gleichzeitig zwei Übersetzungen von Shaftesburys „philosophischer Rhapsodie" erschienen, während die letzte deutsche Übertragung mehr als 140 Jahre zurückdatiert. Der pantheistische Geist, von welchem das Werk getragen ist, seine künstlerische Form und nicht zuletzt die anthropologischen Grundprinzipien der Ethik, die es enthält, machen die Dialoge in gewisser Hinsicht „zeitgemäß".

Die 1. Ausgabe (der „Philosophischen Bibliothek" einverleibt) bietet neben den „Moralisten" auch den „Brief" an den englischen Lordkanzler Sommers, weil der Herausgeber diese beiden Schriften Sh.s für „die bedeutendsten Denkmäler seines literarischen Schaffens" hält. Die vorangestellte Einleitung ist mit großer Gründlichkeit verfaßt und zeigt in Kürze die historische Stellung Sh.s auf. Im Anschluß an Dilthey sieht Frischeisen-Köhler in Giodano Bruno den Denker, an welchen Sh. in geschichtlicher Kontinuität angeknüpft hat und sucht dies ausführlich zu erweisen (IX ff.). Jedoch wird auch der direkte Einfluß der Stoa und des Neuplatonismus gebührend hervorgehoben. —

Die Einleitung zur 2. Ausgabe bietet eine kleine biographisch-historische Skizze. Sie erörtert ferner die Grundgedanken der ganzen Philosophie Sh.s und insbesondere seiner ethischen Überzeugungen in sehr lichtvoller und gut orientierender Weise. Wollf betont das Widerspruchsvolle der Persönlichkeit Sh.s und dessen Wirkung auf Denken und Stil.

Beide Übersetzungen sind sehr gelungen zu nennen, speziell wenn man die großen Schwierigkeiten bedenkt, die gerade die Schreibart Sh.s der Übertragung in eine fremde Sprache bietet. Wollf hat sich auch nicht gescheut, die „charakteristischen Unarten" der Diktion wiederzugeben, an denen sie bekanntlich nicht arm ist.

Friedrich Jodl, Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft. II. Band, 2. Aufl. Stuttgart und Berlin 1912, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger.

Nach sechsjähriger Pause ist dem ersten Bande nunmehr auch die 2. Auflage des zweiten Bandes dieses umfangreichen Werkes gefolgt. Was wir jetzt vor uns haben, ist nichts geringeres als ein ganz einzigartiges Werk der philosophischen Literatur. Indem Jodl den Rahmen der Darstellung gegenüber der ersten Auflage sowohl nach rückwärts als nach vorwärts erweiterte, d. h. nicht nur die Ethik „in der neueren Philosophie", sondern vom griechischen Altertum bis zur Gegenwart behandelt, schuf er ein historisches Werk, wie es heute in deutscher Sprache keine andere philosophische Disziplin besitzt. Zwar haben wir sehr wertvolle geschichtliche Darstellungen der Psychologie, aber diese können sich an Breite und Tiefe der Anlage mit Jodls „Geschichte der Ethik" nicht messen. Trotz mannigfacher, stellenweise nicht unerheblicher Änderungen ist sich dieser Band in seiner zweiten Auflage im wesentlichen doch gleich geblieben: dieselbe positivistische Grundauffassung, die das ganze Werk durchzieht, die souveräne Großzügigkeit in der Behandlung des Stoffes, der überlegene Blick für das Wesentliche und für die historischen Zusammenhänge und die meisterhafte Beherrschung der Sprache. Alle diese Vorzüge weist auch das neu hinzugekommene IV. Buch auf, das die „Entwicklung der Ethik im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts" erörtert. Nur wer, wie der Verfasser, Jahrzehnte hindurch die Fachliteratur und die sozialen sowie pädagogischen Strömungen verfolgte, konnte diesen (bewußt skizzenhaften) Teil des Werkes schreiben. Um diese Masse des Stoffes in einer solch übersichtlichen Weise gliedern und mit solcher Kürze behandeln zu können, muß man so weit über dem Stoff stehen wie eben Jodl.

Es ist dringendst zu wünschen, daß dieses heute in der internationalen Literatur singuläre Werk, auf das die deutsche Philosophie wahrlich stolz sein kann, in andere Sprachen (die erste Auflage ist ins Russische übertragen) übersetzt werde.

S. Smiles, Der Charakter. Deutsch von H. Schmidt. Leipzig 1910, A. Kröner Verlag.

Nun liegt das weitverbreitete Buch von Smiles in einer neuen Übersetzung vor, die sich den „Taschenausgaben" von Epiktet, Carneri, Seneca u. a. anschließt. Es ist in der Gegenwart ein großes Interesse in weiteren Kreisen für ethische Probleme vorhanden, und diesem kommen Bücher, wie das vorliegende eines ist, welche die Probleme konkret behandeln, verständnisvoll entgegen. Solche volkstümliche Erscheinungen sind, obwohl ohne wissenschaftlichen Wert, doch sehr begrüßenswert, weil sie indirekt Zeugnis ablegen für die praktische Wirkung der rein philosophischen Ethik, die ohnehin allzulange bloß akademisch gepflegt worden war. Der Übersetzer hat die Essays teilweise gekürzt, weil Smiles seine Darstellung manchmal zu sehr mit Zitierung englischer Namen überladen hat, die für Deutschland keinerlei Interesse haben. Die Übersetzung ist sehr gelungen.

Fr. P. Fulci, Die Ethik des Positivismus in Italien. Deutsch von N. C. Wolff. Herausgegeben von Wilhelm Börner. Stuttgart und Berlin 1911, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger.

Der Rechtsphilosoph Fulci hat im Jahre 1909 eine italienische Übersetzung der Kapitel über Feuerbach, Mill und Comte aus Fr. Jodls „Geschichte der Ethik" veröffentlicht und dieser Übertragung einen selbständigen Abschnitt über den italienischen Positivisten G. D. Romagnosi hinzugefügt. Da dieser Teil des Buches sehr gehaltvoll ist und Romagnosi in Deutschland allzuwenig gekannt wird, fühlte ich mich gedrängt, diesen Teil separat in deutscher Übersetzung (mit teilweisen Kürzungen) herauszugeben.

Aus Fulcis Ausführungen ist zu ersehen, wie verwandt Romagnosi den großen positivistischen Denkern der anderen Kulturnationen im 19. Jahrhundert ist und wie seine Behandlung der ethischen Prinzipien in Italien bis auf die Gegenwart fortwirkt. Die Darlegungen zeichnen sich durch Weite des Gesichtskreises und große Vertrautheit mit allen in Betracht kommenden historisch-philosophischen Zusammenhängen aus.

Eine kurze Einleitung, eine Bibliographie und Anmerkungen, die für deutsche Leser bearbeitet sind, dürften die Brauchbarkeit der Schrift noch erhöhen.

John Henry Mackay, Max Stirner. Sein Leben und sein Werk. 2. Aufl. Berlin 1910, B. Zack's Verlag.

Mackays wertvolle Monographie über Stirner ist in der 2. Auflage um eine „Nachschrift" erweitert, die alle Forschungsergebnisse der Jahre 1898 bis 1909 genau verzeichnet. Es handelt sich dabei um biographische Details und um Auseinandersetzungen mit Schriftstellern, die über Stirner geschrieben haben. Auffallenderweise werden Joel, Kreibig, und Messer nicht erwähnt. Über das Verhältnis Nietzsches zu Stirner schreibt M.: „Ob Nietzsche Stirner kannte und wieweit er durch ihn beeinflußt wurde, ist eine .... Frage, die sich ..... jetzt durch die aus dem Nachlaß von Franz Overbeck .... veröffentlichten Erinnerungen für jeden Unvoreingenommenen dahin beantwortet, daß Nietzsche den „Einzigen" kannte und die erdrückende Wucht seines Einflusses scheu in sich barg, bis er sich von ihr in eigenem Schaffen zu befreien vermochte" (S. 234). Das ist sicherlich eine Überschätzung der Beweiskraft der Overbeckschen Erinnerungen; die Frage kann noch immer nicht als endgültig beantwortet angesehen werden.

Das Mackaysche Buch ist für jeden, der sich eingehender mit Stirner beschäftigen will, unentbehrlich.

E. Dürr, Das Gute und das Sittliche. Heidelberg 1911, C. Winters Universitätsbuchhandlung.

Diese Schrift bildet eine Ergänzung zu des Verfassers „Grundzüge der Ethik", die einige Jahre früher erschienen sind. Dürr lehnt den Utilitarismus ab und betont die Unterscheidung zwischen dem „Guten" und dem „Sittlichen". „Das Gute ist das, was die sittliche Billigung findet ... Die sittliche Billigung kann .... wieder zum Objekt der sittlichen Beurteilung gemacht

werden und erscheint ihrerseits wieder als gut oder als schlecht . . .“ (S. 14). Das Objekt der sittlichen Beurteilung ist die Gesinnung und die sittlichen Wertschätzungen sind „Gedankengefühle, das heißt Gefühle, die erlebt werden beim Gedanken an Gesinnungen“ (S. 15 f.). Im Gegensatze zu Kant sind für Dürr „gut“ die aus guten Motiven hervorgehenden Willensäußerungen, „weil sie sittlich gebilligt werden, nicht weil sie durch die sittliche Billigung motiviert sind“ (S. 19). Der Verfasser wirft die Frage auf, welche Art von Moral die wertvollste sei; er lehnt die christliche Moral entschieden ab und bringt ebenso wichtige Bedenken vor gegen eine einseitige Gemüts- wie gegen eine einseitige Willenskultur. Dürr schlägt eine Synthese vor und nennt diese die „Ethik der aktiven Persönlichkeit“ (S. 33).

Es ist unmöglich, in diesem Rahmen alle Gesichtspunkte wiederzugeben, welche die Schrift enthält; sie ist eben selbst schon sehr gedrängt abgefaßt und ganz abstrakt angelegt.

Die Arbeit zeugt von durchaus selbständigem Durchdenken der in Betracht kommenden ethischen Grundprobleme. Auffallend sind die zahlreichen Neubildungen von Worten, die auch wesentlich dazu beitragen, die Wiedergabe des Inhaltes zu erschweren. Sonderbar wirkt die stellenweise viel zu schroffe und agressive Art der Polemik. Diese stört in unangenehmer Weise den im übrigen ernst-wissenschaftlichen Charakter des Buches.

Carl Stumpf, Vom ethischen Skeptizismus. Leipzig 1909, J. A. Barth.

St. beleuchtet in diesem vortrefflichen Vortrag die hauptsächlichsten Einwände, welche der ethische Skeptizismus vorzubringen hat. „Die völkerpsychologischen Verschiedenheiten in ethischer Hinsicht“, so entgegnet er zunächst, „rechtfertigen . . . nicht einen skeptischen Verzicht, sondern lehren uns nur, die ethischen Erscheinungen im Zusammenhange mit allen übrigen zu betrachten“ (S. 11). Ferner wird geltend gemacht, daß, abgesehen von extremen Ausnahmsfällen, die Billigung oder Mißbilligung bei den meisten Menschen eines Kulturkreises dieselbe Richtung hat und nur graduell schwankt. Gegen die Auflösung des Gewissens in Konvention, Zwang und Furcht weist St. auf die wichtige Rolle hin, welche die Einsicht auf ethischem Gebiete spielt und wie gerade diese zu einer gewissen Gleichartigkeit der Motivation des Willens führt. Mit beredten Worten tritt der Verfasser für das Geltendmachen objektiver Lebensziele, also für eine „Güterethik“, ein, welche auch dem skeptischen Denken standzuhalten vermögen, erhebend auf das Gemüt wirken und dadurch auch treibend den Willen beeinflussen.

M. Jahn, Sittlichkeit und Religion. Psychologische Untersuchungen über die sittliche und religiöse Entwicklung und Erziehung der Jugend. Leipzig 1910, Dürr'sche Buchhandlung.

Obwohl dieses Buch des namhaften Schulmannes eigentlich pädagogisch orientiert ist, enthält es doch auch für die Ethik viel Beachtenswertes. J. vertritt mit großer Entschiedenheit die ethische Autonomie und meint: „Daß die Sittlichkeit in der Religion ihren Ursprung habe, ist nur ein theologisches Dogma“ (S. 21). Der Verfasser steht der Religion aber keineswegs ablehnend

gegenüber (er will im Gegenteil in der Schule einen dogmenlosen, unkonfessionellen, also deistischen Religionsunterricht gepflegt wissen), sondern weist ihr nur ein ganz anderes Ressort im Seelenleben zu als der Sittlichkeit. Diese darf nicht aus jener abgeleitet werden; sie ist ebenso selbständig, eigenen Gesetzen unterworfen, wie die Religion. Für die Ethik überschätzt J. wohl zu stark das rationalistische Moment, das er allzu sehr, manchmal im Anklange an Herbart, in den Vordergrund stellt; die „Jdeen“ spielen bei ihm eine dominierende Rolle. Daraus entspringt auch seine ablehnende Haltung gegenüber dem Eudämonismus (und Utilitarismus), den er direkt als der Moral feindlich bezeichnet (S. 45). Freilich nimmt er anderseits das Selbstgefühl und Gleichgefühl als die Fundamente der Ethik an. Sehr gediegen sind die Ausführungen über die Notwendigkeit einer rein anthropologischen Begründung der Moral in der Erziehung. Das Buch, das auf ausgebreiteter Sachkenntnis beruht, ist durch große Klarheit und Übersichtlichkeit ausgezeichnet, welche für seine etwas zu breit geratene Anlage völlig entschädigen.

Julius Eisler, Lehrbuch der allgemeinen Ethik. 2. Aufl. Wien und Leipzig 1912, J. Eisenstein & Co.

Es ist schade, daß der Verfasser den bescheidenen Titel der ersten Auflage „Sittlichkeitslehre“ nun durch den prätentiösen Titel „Lehrbuch“ ersetzt hat. Das fordert natürlich sogleich zum Widerspruch heraus. Für ein Lehrbuch ist die Schrift nicht nur viel zu klein und dürftig (68 Seiten!), sondern auch zu schematisch und skizzenhaft. Eisler erörtert (wie in der ersten Ausgabe) in kurzen Abschnitten „das Ziel“, „die sittlichen Kräfte“ und „die sittlichen Mittel“; ferner die „Arbeitsleistung“, die „Gemeinschaftigkeit“ und den „sittlichen Notstand“. Neu hinzugekommen ist ein „Katechismus der Pflichtenlehre“, der in fünf Kapiteln die Pflichten der Wahrhaftigkeit, der Milde, der Beherrschung, der Arbeit und der Gemeinschaftigkeit im Anschluß an die theoretischen Darlegungen behandelt. Auffallend sind die verhältnismäßig zahlreichen Gebote, die sich auf Gott beziehen. Diese Pflichten folgen keineswegs ohne weiteres aus des Verfassers allgemein-ethischer Position

---

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Camerer, Th., Die Lehre Spinozas. 2. Aufl. Stuttgart, Cotta Nf.

Cassirer, E., Berkeley's System. Gießen, Töpelmann.

Ernst, O., Nietzsche, der falsche Prophet. Leipzig, Staackmann.

Flemming, S., Nietzsches Metaphysik und ihr Verhältnis zu Erkenntnistheorie und Ethik. Berlin, Simion Nf.

Goldschmidt, L., Verwahrung gegen die Behandlung Kants in Lehre und Schrift. Gotha, Perthes.

Hartmanns, Ed., ausgewählte Werke: Bd. I. Kritische Grundlegung des transzendentalen Idealismus. Bd. II. Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. Leipzig, Kröner.

Heinsoeth, H., Leibniz' Methode der formalen Begründung. Gießen, Töpelmann.

Jodl, Fr., Vom wahren und vom falschen Idealismus. Leipzig, Kröner.

Köster, A., Der junge Kant im Kampfe um die Geschichte. Berlin, Simion Nf.

Lachmann, B., Protagoras, Nietzsche, Stirner. Berlin, Simion Nf.

Lask, E., Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen, Mohr.

Loew, W., Das Grundproblem der Ethik Schleiermachers in seiner Beziehung zu Kants Ethik. Berlin, Reuther.

Roretz, K., Diderot's Weltanschauung. Wien, Gerold.

Tetens, N., Über die allgemeine spekulativische Philosophie. Neudruck. Berlin, Reuther.

Wundt, M., Platons Leben und Werk. Jena, Diederichs.

B. Englische Literatur.

Carus, P., Nietzsche and other exponents of individualism. Chicago, The Open Court Publishing Co.

Hartmann, H., A new conception of relativity and Locke. Cincinnati, University of Press.

Lovejoy, A., Bergson and romantic evolutionalism. Berkeley, University of Press.

Russell, B., The philosophy of Bergson. Cambridge, Bowes.

Vogt, P., From J. St. Mill to W. James. Washington.

C. Französische Literatur.

Blondel, La psychophysiologie de Gall. Paris, Alcan.

Champault, Ph., La science sociale à après Le Play et de Tourville. Paris.

Comte, A., Six lettres inédites à Roméo Pouzin. Paris, Crès.

De la Valette-Monbrun, A., Essai de biographie historique et psychologique. Maine de Biran. Paris, Fontemoing.

Fauconnet, A., L'Esthétique de Schopenhauer. Paris, Alcan.

Huan, Le dieu de Spinoza. Paris, Alcan.

Richard, G., La question sociale et le mouvement philosophique au XIX siècle. Paris, Colin.

Sentroul, Ch., Kant et Aristote. Paris, Alcan.

D. Italienische Literatur.

Allard, P., Storia critica delle persecuzioni. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina.

Martindale, C., Storia delle religioni. Ebda.

Meda, Ph., Nella storia e nella vita. Ebda.

Pelazza, A., Guglielmo Schuppe e la filosofia dell' immanenza. Milano, Libreria Milanese.

Trivero, C., Nuova critica della morale Kantiana. Torino, Bocca.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 153, H. 2. Joseph, H. Aschkenasy †. Scheerer, Die Frage nach der Möglichkeit des Glücks und der wahren Triebfeder des sittlichen Handelns und ihre Beantwortung durch A. Döring. — Bd. 154, H. 1. Scheerer, Fortsetzung. Lewkowitz, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. 27, H. 2. Wunderle, Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie. Schwaiger, Die Lehre vom Sentimento Fondamentale bei Rosmini nach ihrer Anlage.

Logos. Bd. V, H. 1. Simmel, Rembrandtstudie. Ravá, Fichtes Briefe.

Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Bd. IX, H. 2. Petsch, Die Theorie des Tragischen im griechischen Altertum.

Archiv für die gesamte Psychologie. Bd. XXXII, H. 1—2. Messer, Husserls Phänomenologie in ihrem Verhältnis zur Psychologie. Paulsen, Untersuchungen über die psycho-physiologische Erkenntnistheorie Ziehens.

Revue de Métaphysique et de Morale. 1914, 2. Dugas, La „Feuille de charmille" de J. Léquyer. Léon, Le socialisme de Fichte d'après l'État commercial fermé. Laskine, Les transformation du droit au XIX siècle. — 3. Roustan, La morale de Rauh. Laskine, Suite.

Revue de Philosophie. 1914, 5. Duhem, Le temps et le mouvement selon les Scolastiques. Florian, De Bacon à Newton. La Société royale de Londres et les philosophes du XVII siècle.

Revue Néo-Scolastique. 1914, 82. Nys, La constitution de la matèrie d'après les physiciens modernes. Cochez, L'Esthétique de Plotin. Hoffmans et De Wulf, Le mouvement Néo-Scolastique.

The Philosophical Review. Vol. XXIII, 3. Thorndike, R. Bacon and the experimental method in the ages. Wilde, A faith philosopher of the eighteenth century.

The Monist. Vol. XXIV, 2. Jourdain, The principles of mechanics with Newton.

The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods. Vol. XI, 8. Babbitt, The modern spirit and Spingarn. — 9. Brown, The work of H. Poincaré.

The Hibbert Journal. Vol. XII, 3. Smith, The middle ages, the renaissance and the modern mind. Warfield, The twentieth century christ.

Rivista di Filosofia. Vol. VI, 2. Weiß, Note critiche alla „Filosofia dello spirito" di B. Croce. Albeggiani, Il prammatismo di W. James.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Liteiatur.

Allard, E., Die Angriffe gegen Descartes und Malebranche im Journal de Trévoux 1701—1715. Halle, Niemeyer.

Bielski, J., De aetatis Demosthenicae studiis Libanianis. Breslau, Marcus.

Bohrmann, G., Spinozas Stellung zur Religion. Gießen, Töpelmann.

Cassirer, E., Berkele s System. Gießen, Töpelmann.

Diemer, E., Grundlinien einer einheitlichen Weltbetrachtung. Hamburg, Hephaestos-Verlag.

Eisenmeier, J., Die Psychologie und ihre zentrale Stellung in der Philosophie. Halle, Niemeyer.

Flügel, O. u. Th. Fritzsch, Johann Friedrich Herbarts philosophische Hauptschriften. Bd. II: Ethik. Bd. III: Lehrbuch der Psychologie. Leipzig, Klinkhardt.

Franke, G., Quaestiones Agathianae. Breslau, Marcus.

Frischeisen, M.-Köhler, Jahrbücher der Philosophie. II. Jahrg. Berlin, Mittler.

Gallinger, A., Zur Grundlegung einer Lehre von der Erinnerung. Halle, Niemeyer.

Geigel, A., Andwaranaut. Über Wissen und Glauben. Würzburg, Kabitzsch.

Haack, H. G., J. G. Fichtes Theologie. Borna-Leipzig, Noske.

Hammacher, E., Hauptfragen der modernen Kultur. Leipzig, Teubner.

Heimsoeth, H., Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz. 2. Hälfte. (Leibniz' Methode der formalen Begründung.) Gießen, Töpelmann.

Hense, O., L. Annaei Senecae ad lucilium epistularum moralium quae supersunt. Leipzig, Teubner.

Jakobovits, J., Die Rüge im Urteil der neuesten deutschen Ethiker. Paderborn, Schöningh.

Köhn, K., Experimentelle Beiträge zum Problem der Intelligenzprüfung. Leipzig, Quelle u. Meyer.

Makarewicz, M., Die Grundprobleme der Ethik bei Aristoteles. Leipzig. Reisland.

May, W., Große Biologen. Bilder aus der Geschichte der Biologie. Leipzig. Teubner.

Mutschmann, H., Sexti Empirici Opera. Vol. II Adversus Dogmaticos Libros quinque. Leipzig, Teubner.

Pap, J., Kunst und Illusion. Leipzig, Veit.

Pfordten, O. v. d., Das Gefühl und die Pädagogik. Heidelberg, C. Winter.

Rieffert, J. B., Die Lehre von der empirischen Anschauung bei Schopenhauer. Halle, Niemeyer.

Samter, E., Die Religion der Griechen. Leipzig, Teubner.

Scholz, H., Die Religionsphilosophie des Herbert von Cherbury. Gießen, Töpelmann.

Silberer, H., Probleme der Mystik und ihrer Symbolik. Wien, Heller.

Sperber, H., Über den Affekt als Ursache der Sprachveränderung. Halle. Niemeyer.

Stekel, W., Das liebe Ich. Grundriß einer neuen Diätetik der Seele. Berlin, Salle.

Stickers, J., Monistische Möglichkeiten. Dresden, B. Sturm.

Switalski, B. W., Vom Denken und Erkennen. Kempten, Kösel.

Vorbildung, die, zum Studium in der philosophischen Fakultät. Denkschrift der philosophischen Fakultät Göttingen. Leipzig, Teubner.

Windelband, W., Die Hypothese des Unbewußten. Festrede. Heidelberg. C. Winter.

B. Französische Literatur.

Annales de l'Institut supérieur de philosophie. Université de Louvain. Tome III. Anneé 1914. Louvain-Paris, F. Alcan.

C. Italienische Literatur.

Lamanna, E. P., La religione nella vita dello spirito. Firenze, La cultura Filosofica editr.

Limentani, L., La morale della simpatia. Genova, Formiggini.

I.

Protagoras
Nietzsche
Stirner

Ein Beitrag zur Philosophie des Individualismus und Egoismus.

Von

Benedict Lachmann

BERLIN
W 57, Bülowstr. 56
Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.
1914.

I. Protagoras.

Unter den philosophischen Problemen gibt es wenige, die für die Allgemeinheit eine so große Bedeutung haben, wie das ethische. Ob die Welt, wie wir sie wahrnehmen, tatsächlich existiert, ob sie so oder anders existiert, diese und andere metaphysische Probleme zu lösen, überläßt man den Philosophen und Vertretern der einzelnen Wissenschaften. Die Stellung aber, die der Mensch in der für ihn doch nun einmal vorhandenen Welt einnimmt, sein Verhältnis zu den ihn umgebenden Menschen und Dingen, mit denen er sich täglich, stündlich auseinandersetzen muß, beschäftigen und interessieren jeden, ob er will oder nicht. Die Stellung, die jeder Einzelne im Kampfe ums Dasein nehmen muß, richtet sich zumeist nach seiner Stellung innerhalb der Gesellschaft; Sitte, Gebrauch und Herkommen bestimmen zumeist die Waffen, den uns aufgenötigten Kämpfen zu begegnen. Da in diesen Kämpfen der Einzelne fast nie allein steht, sondern, aktiv oder passiv, in Beziehung zu Anderen, ergeben sich Konflikte und Kompromisse bei dem Verhalten Anderen gegenüber. Die Rücksicht, die Jemand verlangt oder ausübt, in Gesetze zu bringen, gehört in das Gebiet der Ethik, und unser Verhältnis zu den ethischen Gesetzen, zu den Gesetzen unseres Gesellschaftskörpers, ist es, das die Meisten am meisten interessiert.

So finden wir denn auch schon in den Anfängen der philosophischen Wissenschaft bei den Griechen, daß dem ethischen Problem die größte Aufmerksamkeit zugewandt wird. Allerdings ist dasselbe kein Problem, das sich unabhängig von anderen philosophischen Problemen, wie Logik, Metaphysik, namentlich aber Erkenntnistheorie, lösen läßt, und so werden wir denn auch diese Probleme berühren müssen.

Die ionische Naturphilosophie, von deren Auftreten im 6. Jahrhundert v. Chr. man den Beginn der philosophischen

Wissenschaft zu rechnen pflegt, hatte sich im vergeblichen Bemühen, die Welt der Erscheinungen und Zusammenhänge auf kosmozentrische Weise zu erklären, bald müde gelaufen. Ob sie nun wie Thales das Wasser, wie Anaximander den unendlichen Stoff oder wie Anaximenes die Luft und Andere anderes für den Grundstoff erklärten, aus dem die Welt des Seins entstanden sei, — alle diese Versuche mußten an der Unzulänglichkeit der wissenschaftlichen Hilfsmittel scheitern.

Heraklit von Ephesus brachte zwar durch die Hypothese von dem beständigen Flusse aller Dinge Bewegung in das bis dahin starre Prinzip eines Urgrundstoffes, aber zur Lösung der Grundfrage aller philosophischen Wissenschaft, nach dem Zusammenhange der Erscheinungen, konnte auch diese Hypothese nicht viel beitragen.

Erst Parmenides schuf durch die Lehre von dem Gegensatze zwischen dem unveränderlichen Sein und dem trügerischen Schein der Erscheinungen neue Gesichtspunkte. Hier erst war die Möglichkeit gegeben, den Menschen als urteilendes Subjekt in den Kreis der philosophischen Spekulation hineinzuziehen.

War so in gewissem Sinne durch Heraklit und Parmenides das Feld urbar gemacht, so ist dennoch das Auftreten des Protagoras eine gewaltige und für die ganze weitere Entwicklung der Philosophie entscheidende Tat.

Mit der souveränen Kraft des Genies durchbricht er die ängstlich aufgebauten Theorien, die schwankenden, unsicheren Hypothesen und stellt an ihre Stelle den Fundamentalsatz, der Jahrtausende lang die Basis für ganze große philosophische Richtungen gewesen ist:

„Der Mensch ist das Maaß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nicht seienden, daß sie nicht sind. Und wie ein Jedes einem Jeglichen scheinet, so ist es für ihn."

Mit bewundernswerter, genialer Kühnheit hebt er den Menschen in den Mittelpunkt der Weltbetrachtung; noch mehr, er macht ihn aus dem Objekt der Erkenntnis zum Subjekt und verläßt damit alle bisher begangenen Bahnen.

Leider ist das Werk des Protagoras, „die Wahrheit", das mit diesem Satze begann, verloren gegangen, und es stehen uns nur spärliche Berichte für die Kenntnis des Protagoras und seiner

Philosophie zur Verfügung. Aber auch diese genügen, um uns die große, starke Persönlichkeit ahnen zu lassen und uns mit tiefem Staunen zu erfüllen, wie dieser geniale Mensch weit über seine Zeit hinaus mit klarem Blicke in die Welt gesehen hat.

Nächst den kurzen Mitteilungen des Diogenes Laertius und des Sextus Empiricus sind wir in der Hauptsache auf die Platoschen Dialoge „Theaitet“ und „Protagoras“ angewiesen. Die letzteren jedoch sind mit Vorsicht aufzunehmen, da Plato sicherlich manches mißverstanden, manches seiner eigenen Glorifizierung oder der des Sokrates wegen, unrichtig wiedergegeben hat.

Protagoras macht also den Menschen, und das unterscheidet ihn von allen vorhergehenden und zeitgenössischen Philosophen, zum alleinigen Kriterium des Seins. Und zwar nicht, wie von Einigen behauptet wird, „Mensch“, generell-anthropologisch verstanden, also nicht die Gesamtheit der Menschen — vielmehr jeden Einzelnen. Dies geht namentlich aus einer Stelle im Dialog „Theaitet“ hervor.

Sokrates fragt:

„Meint er“ (Protagoras nämlich) „es nicht etwa so, daß für mich jedes Ding so ist, wie es mir erscheint, und für dich dagegen, wie es dir erscheint?“

Und Theaitet erwidert:

„So meint er es allerdings.“

Fragen wir nun, was verstand Protagoras unter dem „Maaß aller Dinge“: Existierte für Protagoras die Realität der Erscheinungen? War der Mensch als „Maaß der Dinge“ nur Beurteiler der von den Dingen auf ihn wirkenden Eigenschaften, entsprach sein „Maaß“ dem tatsächlichen, über die Erscheinung hinausgehenden Beschaffensein, oder schuf der Mensch vielleicht erst vermittels seiner Vorstellungen die Welt der Erscheinungen?

Wir finden bei Protagoras keine Antwort auf diese Fragen. Aber seine Antwort können wir aus dem Bekannten leicht selbst geben: Es ist für den Menschen vollkommen gleichgültig, ob die Dinge jenseits der menschlichen Beurteilung und Auffassung noch eine tatsächliche Existenz haben, denn praktisch hat die Außenwelt für den Menschen ja doch nur relativen Wert, und ob den Dingen daneben noch eine besondere Realität zuzusprechen sei, ist für Protagoras unerheblich. Natürlich soll nicht

die bloße Wahrnehmung durch die Sinne „maaßgebend“ sein, sondern die Summe aller durch alle möglichen Mittel zu erreichenden Kenntnisse. So weit wie ein Mensch für die Beurteilung der Dinge vorbereitet und geeignet ist, so weit haben sie für ihn Bedeutung und Sein. Die Lehre von dem beständigen Flusse aller Dinge auf die Erscheinungsurteile übertragen: die Relativität aller Erscheinungsformen: das ist die Grundlage der Lehre des Protagoras.

Natürlich mußte sie in den Köpfen derer um Sokrates, die sich um scharfe Trennung zwischen Sein und Schein bemühten, heillose Verwirrung anrichten, und die leider nur wenigen Dialogstellen, in denen solche Gegensätze zum Ausdruck kommen, sind amüsant und interessant.

So versteigt sich Sokrates-Plato bis zu der Bemerkung: „Nur der Anfang des Satzes befremdet mich, daß er nicht im Beginne seiner ‚Wahrheit‘ sagt: das Maaß aller Dinge ist das Schwein oder der Pavian oder noch ein sonderbareres Wesen, das Wahrnehmungsgabe hat . . . . .“

Wie wenig hat doch Plato den Satz des Protagoras verstanden, oder verstehen wollen!

Denn stets betont dieser, daß es nötig wäre, die Kenntnisse zu erweitern, und seine ganze Art, zu lehren und Jünger heranzubilden, wäre in seinem Sinne zwecklos, wenn er unter dem Menschen, der das „Maaß der Dinge“ ist, nur denjenigen verstehen wollte, der ohne irgendwelche Kenntnisse die Erscheinungen der Welt betrachtet, und nur den Sinneswahrnehmungen vertraut. Natürlich ist auch für einen solchen Jegliches so, „wie es ihm scheinet“. Die Welt desjenigen, der einen eng begrenzten Horizont hat, ist ebenso eng begrenzt, aber mit den Kenntnissen erweitert sich die Möglichkeit und die Fähigkeit, einen erweiterten Maßstab an die Beurteilung der Erscheinungen zu legen, mehr Dinge der Welt zu umfassen, ein größeres „Maaß“ anzulegen. Relativ ist für jeden die Welt der Erscheinungen gleich groß, so groß, wie er sie eben vermöge seiner Fähigkeiten und Kenntnisse fassen kann. Aber hieraus den Schluß zu ziehen, daß es zwecklos ist, seine Kenntnisse zu erweitern, widerspricht der Lehre des Protagoras durchaus. Deshalb ist auch ihm der Weiseste (der „am meisten Wissende“) der beste Lehrer.

Fassen wir also die erkenntnis-theoretische Lehre des Protagoras kurz zusammen, so werden wir sagen: Die Welt der Erscheinungen ist für jeden nicht mehr und nicht weniger, als er zu erfassen vermag. Wie die Dinge in steter Veränderung und stets im Flusse sind, so auch die Erkenntnisse und Urteile der Menschen. Ein größeres Wissen ändert zwar die Stellung der Menschen zu den Dingen, aber der Frage ihrer absoluten und qualitativen Existenz kommen wir damit nicht näher.

Nach der radikal-individualistischen Erkenntnistheorie müssen wir erwarten, daß auch die Ethik des Protagoras auf der gleichen Grundlage ruhe; daß der Mensch, wie er das „Maaß der Dinge" ist, auch das „Maaß der moralischen Begriffe" ist. Wir sehen uns hierin getäuscht. Statt des Subjektivismus finden wir einen Normalismus: nicht der Einzelne ist „Maaß" für sein ethisches Verhalten, sondern es ist ihm, außerhalb seiner Person, ein Zwang von außen auferlegt.

An Stelle des Individuums setzt Protagoras in der Ethik den „Staat": seine Gesetze sollen für jeden maßgebend, verbindlich und unbedingt zwingend sein.

Scheint es, daß Protagoras hier inkonsequent ist und seiner eigenen Welterkenntnis und Idee untreu wird, so werden wir sehen, daß nur ein *scheinbarer* Widerspruch vorhanden ist. Wir müssen uns den Begriff „Staat" im Sinne des Protagoras nur näher ansehen.

Für ihn ist auch der „Staat" nur ein Begriff, dessen Ursprünge und Ziele lediglich praktischer Natur sind. Die Notwendigkeit des Zusammenlebens der Menschen schuf diesen Verband und seine Gesetze. Die Staatsform der griechischen Republiken wußte nichts von „göttlicher Einrichtung" oder dergl., womit wir heute oft genug den Begriff „Staat" zu schmücken pflegen. Der „Staat" war nichts, als ein Zweckverband und — wie Protagoras meint — *die unbedingt notwendige Voraussetzung* für die Existenz des Einzelnen. Daß der Einzelne ohne einen relativ festen Verband existieren könne, erschien dem Protagoras so unmöglich, wie es auch den Meisten unter uns heute noch erscheint.

Und weil für die Existenz des Einzelnen der „Staat" notwendig ist, ist seine Existenz die wichtigste.

Unter dieser Voraussetzung ist es zu verstehen, wenn Protagoras fragt:

„Giebt es aber irgend etwas oder nicht, dessen notwendig alle Bürger teilhaftig sein müssen, wenn ein Staat bestehen soll?"

Und gibt hierauf selbst die Antwort:

„Nichts aber ist gewisser als dies."

Auf dieser Grundlage wandelt sich der Normalismus in einen versteckten Subjektivismus. Wie der Einzelne keine feste, unbewegliche Masse, sondern ständig im Flusse, so ist auch der „Staat" stets in Bewegung, den jeweiligen Interessen der Einzelnen zu dienen.

Und nun bricht auch der Relativismus, der den Menschen zum Maaß der Dinge machte, durch und läßt den „Staat" zum Maaß des ethisch Gültigen werden.

Mit der ihm eigenen kühnen Klarheit spricht Protagoras es aus:

„Was jeglicher Staat für gerecht und schön hält, das sei es auch für ihn, solange er es gelten läßt."

Gibt es einen größeren Relativismus? Gibt es eine schärfere Ablehnung aller festen ethischen Begriffe, als diese klare, kurze Fassung?

Nicht nur entscheidet „jeglicher" Staat, was gerecht und schön, also natürlich auch ungerecht und häßlich, gut und böse usw. ist; er ist auch für sich nur so lange an seine Entscheidung gebunden, als er selbst es — in seinem Interesse — gelten läßt.

Und so haben alle ethischen Begriffe für Protagoras nur relative Bedeutung und wir staunen über die Tiefe der Logik, wenn er sagt:

„Ich aber nenne die einen (Anschauungen) besser, als die anderen, keineswegs aber wahrer."

„Besser", d. h. nützlicher im Interesse des Staates, des Zweckverbandes der „Einzelnen". Jedes andere Kriterium zur Beurteilung ethischer Begriffe lehnt Protagoras ab. Jede übernatürliche Begründung namentlich, wie sie die orientalischen und später die christliche Religion schufen, indem sie Lohn den „Guten", Strafe den „Bösen" nach dem Tode in Aussicht stellen, verwirft er; schon aus dem Grunde, weil, wie er über die Götter sagte: „man nicht wissen könne, ob sie existierten oder nicht;

denn vieles verhindere, es zu wissen, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens". Auch in diesen wenigen Worten: welche starke, gewaltige Persönlichkeit spricht zu uns!

Noch an vielen Stellen und immer wieder betont Protagoras den relativen Wert aller ethischen Begriffe, und die Ideenlehre Platos ist für ihn so unfaßbar, wie seine Lehren für diesen. Praktisch, wie seine Philosophie ist, kennt sie kein „an sich Gutes". „an sich Böses".

„Wohl aber kenne ich", sagt er, „viele Dinge, welche zwar den Menschen unnütz sind, Speisen, Arzneien und tausenderlei anderes, und andere, die ihnen vorteilhaft sind . . . . und noch andere, die den Menschen zwar keines von beiden sind, wohl aber den Pferden" usw.

Der Anschauung des Protagoras über die ethischen Grundlagen entspricht seine Ansicht über die Lehrbarkeit der Tugend. Auch hier ist der Nützlichkeitsstandpunkt einzig maßgebend.

„Denn es nützt uns, sollte ich meinen, gegenseitig die Gerechtigkeit und Tugend, und daher lehrt jeder den anderen bereitwillig, was gerecht und gesetzmäßig ist."

Die Fähigkeit zur Gerechtigkeit im Menschen auszubilden, ist Sache der Erziehung. An dieser arbeiten nacheinander und nebeneinander Eltern, Erzieher und Schule, vor allem das Leben. Später zwingt ihn der Staat, die Gesetze kennen zu lernen und danach zu handeln. Alle Bürger des Staates haben in den Beratungen über das Staatswohl eine Stimme. Der Weiseste jedoch, der am meisten Wissende, übt den stärksten Einfluß auf die Gestaltung der Gesetzgebung aus.

„Doch der Weise bewirkt, daß statt lauter schlechter Dinge, gute für ihn, den Staat, Dasein erhalten und zur Geltung gelangen. Und so sind die Einen weiser als die Anderen, und doch hat Keiner falsche Vorstellungen."

Scheint es, als ob nun der Lehre des Protagoras die Gefahr droht, sich in den üblichen Anschauungen über ethische Begriffe zu verlieren — denn im Grunde genommen ist ja jeder Staatsverband Mittel zum Zwecke des Wohlergehens seiner Bürger — so müssen wir uns nochmals ganz besonders die stete Flüssig-

keit innerhalb der Staatsform ins Gedächtnis rufen. Für Protagoras und seine Idee vom Staate gibt es keinerlei traditionelle oder übernatürliche Bedenken, keine positiven Begriffe, sondern ausschließlich den praktischen Nützlichkeitsstandpunkt. Wir müssen uns wieder an seine Worte erinnern:

„Was jeder Staat für gerecht und schön hält, das sei es auch für ihn, solange er es gelten läßt."

Aber

„weit entfernt zu leugnen, daß es eine Weisheit und einen weisen Mann gäbe, nenne ich gerade den weise, der denjenigen von uns, der schlechte Erscheinungen hat und für den Schlechtes Sein hat, so umzuwandeln versteht, daß es für ihn gute Erscheinungen und gutes Sein gibt."

„Gut" und „schlecht", um es nochmals zu wiederholen, stets in dem Sinne von „nützlich" und „schädlich" für den Staat, der die notwendige Voraussetzung der Existenz der Einzelnen ist.

„Der Mensch ist das Maaß aller Dinge."

Diese Worte stehen über dem Eingang zum Individualismus und Egoismus.

Zwei Wege trennen sich.

Der eine geht zum Staate, als der notwendigen Voraussetzung der Existenz der Einzelnen. Er führt über die Absicht der Höherentwicklung des Staates und der Gesellschaft, der Menschheit überhaupt, zur Züchtung einzelner Individuen, die als Führer die Masse lenken. Immer aber steht die Idee „Staat", „Gemeinschaft", „Menschheit" als Ziel am Ende des Weges. Diesen Weg ging Protagoras und diesen Weg Friedrich Nietzsche.

Der zweite Weg steigt kühner empor. „Wie ein Jedes einem Jeglichen scheinet, so ist es für ihn."

Er führt über die Auflösung des „Staates", der „Menschheit" zur Möglichkeit, dem Einzelnen die Entscheidung über die Werte in die Hand zu geben, des Einzelnen Interesse zum Mittelpunkt der für ihn existierenden Welt, den Einzelnen zum Herrn der Dinge zu machen. Diesen Weg ging Max Stirner.

II. Nietzsche.

Die von Protagoras begründete Lehre von der Relativität aller Werturteile und der Ethik als Nützlichkeitstheorie verschwindet nicht mehr aus dem Gebiete der Philosophie. Wohl zeitweise zurückgedrängt, erscheint sie immer wieder, zu den verschiedensten Zeiten und Epochen, stets weiter ausgebaut, neu gewonnene Resultate der Wissenschaften benutzend. Aber stets klingt das Grundmotiv durch:

„Der Mensch ist das Maaß aller Dinge!“

Besonders in Zeiten starker Gährung, in jenen sich regelmäßig wiederholenden Epochen, in denen „das Alte“ gestürzt wird, um „dem Neuen“ Platz zu machen — in Zeiten, in denen Alles in Bewegung ist, seine Position freiwillig oder gezwungen zu ändern — in solchen Zeiten pflegt jene Richtung eine verstärkte Resonanz zu bekommen. Denn so oft die menschliche Gesellschaft am Werke ist, neue Werte zu prägen, wird jene Lehre aktuell.

Im Verlauf des vergangenen Jahrhunderts sind es namentlich die beiden schon genannten Neuerer, Friedrich Nietzsche und Max Stirner, die die Idee in die öffentliche Diskussion stellen und ihr neue Freunde und neue Feinde schufen Beide Male in Zeiten starker Gährung. Max Stirners Buch „der Einzige und sein Eigenthum“ erschien 1845, also in jener Zeit vor den Revolutionen; Nietzsches Hauptarbeit liegt zwischen 1874 und 1888, in jenen Jahren, in denen zunächst die Arbeiterfrage in allen Kulturländern ihre ungeheure Bedeutung zu gewinnen begann und in denen auch auf geistigem Gebiete neue Namen im Brennpunkte einer nicht immer sachlich geführten Kritik standen — in Zeiten, kurz, in denen wieder einmal etwas „Altes“ durch „Neues“ ersetzt werden sollte.

Es könnte befremden, daß ich Nietzsche bei meinen Untersuchungen den Vortritt einräume, obgleich er noch ein Knabe war, als Max Stirner sein unsterbliches Werk schuf. Ich hielt es für zweckmäßiger, weil, wie ich es sehe, Nietzsche vom Standpunkte der Entwicklung der Lehre der Zurückgebliebene ist, und uns die Stirnerschen Lehren jedenfalls in weitere Gefilde führen werden.

Es ist unter den interessierten Parteien lange darüber gestritten worden, ob Nietzsche den Stirner gekannt hat. Die Frage ist mit ziemlicher Sicherheit in bejahendem Sinne entschieden, und, ohne die Originalität Nietzsches in Abrede stellen zu wollen, wird man an gewissen Stellen sich erinnern müssen, daß Stirner sein Vorgänger war, und daß Nietzsche, bewußt oder unbewußt, so gut wie auf Protagoras und vielen anderen von ihm genannten Philosophen, vielleicht auch auf dem von ihm nicht genannten Stirner gebaut hat.

Es muß Jedem, der sich mit der Materie beschäftigt, auffallen, wie groß der Unterschied in der Popularität der beiden Autoren ist. Während Max Stirner ein vollkommen Vergessener war, bis ihn John Henry Mackay wieder ans Licht zog, und auch heute noch von den Meisten kaum dem Namen nach gekannt wird, findet man den Namen Nietzsche in Jedermanns Munde, fast mehr noch allerdings einzelne Schlagworte seiner Werke. Diese bei einem Philosophen ganz ungewöhnliche Verbreitung in Laienkreisen muß gewiß ihre Gründe haben. Zunächst ist es sein blendender unnachahmlicher Stil, und man kann Nietzsche einen der hervorragendsten Stilisten des letzten Jahrhunderts nennen. Aber dies allein würde nicht genügen. Ich bin der Meinung, daß Nietzsche einen großen Teil seiner Bewunderer, die ihn nicht wirklich etwa ganz, ja oft nicht einmal teilweise gelesen haben, in d e n Kreisen gefunden hat, die durch das Mystische, Unklare dieser neuen Lehre, das Unklare, bei dem sich Alles und gar Nichts denken läßt, bestochen, und durch das stark Dichterische in Nietzsches Werken angezogen wurden. Aber darüber hinaus verdankt er sicherlich einen großen Teil der Beachtung, die er sofort gefunden hat, dem Umstand, daß sein Wirken in jene Epoche fiel, in der eine neue Jugend Platz für sich und neue Wertungen verlangte. Und so sind manche von Nietzsche geprägten Worte — ich brauche nur das Schlagwort „Übermensch" zu erwähnen — sehr schnell in den Wortschatz einer nach neuen Wertungen hungrigen Zeit aufgenommen worden.

Ich sprach schon von dem Mystischen und Unklaren in Nietzsches Werken. Seine Lehren sind — ich darf „bekanntlich" sagen — nicht zusammenhängend und in klarer, einfacher Form niedergeschrieben, sondern, über alle Werke zerstreut, meist in

der Form von Aphorismen, in Gleichnissen, kurz in jeder anderen, nur keiner streng wissenschaftlichen Form. Die Form, die Nietzsche wählte, ist eine dichterische, und dieser Umstand verdient besondere Beachtung. Das Dichterische in Nietzsche ist von außerordentlicher Stärke, und wenn es ihm einerseits, wie erwähnt, zu seiner schnellen Verbreitung geholfen hat, so hat es ihn andererseits zu manchem Fehlgriff verleitet. Es läßt sich nicht übersehen, daß Nietzsches Schriften voller Widersprüche sind; nicht nur in Werken verschiedener Epochen, sondern in jedem Bande finden wir häufig einander entgegengesetzte Anschauungen und Lehren. Ich führe diesen offenbaren Mangel an Logik in erster Linie auf das Überwiegen des Dichterischen in Nietzsche zurück. Es ist vielleicht statt langer Erörterungen nur notwendig, ihn selbst, aus seinen Briefen, über die Art seines Schaffens sprechen zu lassen:

„— Hat Jemand, Ende des 19. Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten?" . . . „Man hört, — man sucht nicht; man nimmt, — man fragt nicht, wer da giebt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Nothwendigkeit, in der Form ohne Zögern, — ich habe nie eine Wahl gehabt."

„Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturm von Freiheitsgefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit. Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste; man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichnis ist, Alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck an."

Bisweilen schildert Nietzsche, wie ihm ein Wort im Ohre klingt — wer dichterisches Schaffen kennt, weiß jene gottbegnadete Intuition zu schätzen, die den Dichter macht — aber nicht den Philosophen.

Gar oft kommt uns beim Lesen das Bedauern, daß Nietzsches Werke nicht als reine Dichterwerke gewertet werden können, daß er selbst sich zum Gründer einer philosophischen Neurichtung machen wollte, und daß seine Werke als philosophische Werke geprüft werden wollen.

Auch die Form in Gleichnissen und Aphorismen trägt dazu bei, ihn zu Unklarheiten und in deren Folge zu Widersprüchen

zu verleiten, zumal die Arbeiten meist in erstaunlich kurzer Zeit konzipiert und fertig gemacht wurden. Um so mehr ist es zu bedauern, daß Nietzsche, besonders in den letzten Jahren, ganz allein lebte, und daß ihm Jemand fehlte, der wohl mit Verständnis seinem Schaffen gegenüberstand, aber doch mit genügend Objektivität, um ihn auf das hinzuweisen, was zu Unklarheiten, Mißverständnissen und Widersprüchen führt.

Was Nietzsche nach dieser Richtung hin zu Lebzeiten entbehren mußte, ist ihm auch nach dem Tode nicht zuteil geworden: seine Werke sind fast unverkürzt herausgegeben, was zwar pietätvoll und, wenn man Nietzsche als Dichter beurteilen will, sehr schätzenswert, seinen philosophischen Lehren aber sicher nicht von Nutzen ist.

Die Entwicklung Nietzsches in seinen Schriften nimmt, wie schon gesagt, keinen geraden, konsequenten Weg. Vielmehr, analog der schon erwähnten Form und Anlage seiner Schriften, finden sich häufige Wiederholungen und Änderungen seiner Lehren. Dennoch unterliegt es keinem Zweifel, daß Nietzsches Entwicklung über alle Wegbiegungen und Umwege zu einem bestimmten Zielpunkte hinstrebt, den wir vor allen Dingen zur Beurteilung seiner Lehren im Auge behalten müssen.

Daß Nietzsche ein ganz hervorragender Kenner der griechischen Philosophen gewesen ist, ist zu bekannt, um noch besonders bewiesen zu werden. Daß er namentlich auch die Philosophen der Platoschen Dialoge gut studiert hat, ist ebenso bekannt, und es genügt als Beispiel für den Einfluß, den die Philosophie der Sophisten auf Nietzsche ausübte, statt aller weiteren Argumente, Nietzsche selbst hier zu zitieren:

„Unsre heutige Denkweise ist in einem hohen Grade heraklitisch, demokritisch und protagoreisch . . . es genügte zu sagen, daß sie protagoreisch sei: weil Protagoras die beiden Stücke Heraklit und Demokrit in sich zusammennahm.“

Den Einfluß des Protagoras spüren wir bis in die letzten Schriften Nietzsches, und jene Lehre ist der Grundstein seiner Philosophie geworden.

Die ersten Schriften, „die Geburt der Tragödie“, „Unzeitgemäße Betrachtungen“ usw. interessieren uns hier nicht. Sie enthalten kaum nennenswerte Keime der späteren Philosophie.

Erst nachdem Nietzsche sich von dem Einflusse Schopenhauers frei gemacht hatte, zeigen sich die Anfänge seiner späteren philosophischen Anschauungen in der groß angelegten Aphorismensammlung: „Menschliches — Allzumenschliches".

Stark unter dem Einfluß Darwinscher Lehren baut Nietzsche den Grundstock für die späteren Arbeiten. So sagt er:

„Aber die Menschen können mit Bewußtsein beschließen, sich zu einer neuen Kultur fortzuentwickeln, während sie sich früher unbewußt und zufällig entwickelten: sie können jetzt bessere Bedingungen für die Entstehung der Menschen, ihre Ernährung, Erziehung, Unterrichtung schaffen, die Erde als Ganzes ökonomisch verwalten, die Kräfte der Menschen überhaupt gegen einander abwägen und einsetzen."

Die Entstehung von „Menschliches — Allzumenschliches" fällt in die Zeit unmittelbar nach dem inneren Bruch mit Richard Wagner (1876). Gewiß ist dieses Ereignis von tiefstem Eindruck auf Nietzsche gewesen, und eine ganz eigenartige Stimmung überfällt ihn, „jenes freie, furchtlose Schweben über Menschen, Sitten, Gesetzen und den herkömmlichen. Schätzungen der Dinge".

„Ein Buch für freie Geister", so lautet der Untertitel von „Menschliches — Allzumenschliches".

Den „freien Geist" setzt Nietzsche an die Stelle des protagoreischen „Weisen" und er sagt von ihm: „man ward zum Gegenstück Derer, welche sich um Dinge bekümmern, die sie Nichts angehn. In der That, den freien Geist gehen nunmehr lauter Dinge an — und wie viele Dinge! — welche ihn nicht mehr bekümmern." Zu diesen Dingen, welche ihn angehen, gehört in erster Linie die Erkenntnis der Welt. Und diese ist Nietzsche wie Protagoras relativ:

„Wäre die Existenz einer solchen Welt" (nämlich einer metaphysischen) „noch so gut bewiesen, so stünde doch fest, daß die gleichgültigste aller Erkenntnisse eben ihre Erkenntnis wäre."

Ob also eine Welt außerhalb unserer Wahrnehmung existiert oder nicht, es bleibt gleichgültig für den in ihr existierenden und sie beurteilenden Menschen.

Besonders aber die relative Bedeutung aller moralischen Anschauungen wird in diesem Werke oft und eingehend betont und nach allen Seiten hin beleuchtet.

Hatte Protagoras gelehrt, daß „gut" und „schlecht", „schön" und „häßlich" nur Bedeutung haben in bezug auf den Nutzen, den sie dem Individuum oder erweitert dem Staate, als der notwendigen Bedingung für die Existenz des Individuums, bringen, aber daß diese Begriffe nichts weniger als konstant und absolut sind, so finden wir denselben Gedankengang an zahllosen Stellen bei Nietzsche:

„Gut nennt man Den, welcher wie von Natur, nach langer Vererbung, also leicht und gern das Sittliche thut, je nachdem dies ist (z. B. Rache übt, wenn Rache-üben wie bei den älteren Griechen zur guten Sitte gehört). Er wird gut genannt, weil er ‚wozu' gut ist; — Böse ist ‚nicht sittlich' (unsittlich) sein, Unsitte üben, dem Herkommen widerstreben, wie vernünftig oder dumm dasselbe auch sei."

An einer anderen Stelle heißt es:

„Abgesehen von aller Theologie und ihrer Bekämpfung liegt es auf der Hand, daß die Welt nicht gut und nicht böse, geschweige denn die beste oder schlechteste ist, und daß diese Begriffe ‚gut' und ‚böse' nur in Bezug auf Menschen Sinn haben, ja vielleicht selbst hier, in der Weise, wie sie gewöhnlich gebraucht werden, nicht berechtigt sind: der schimpfenden und verherrlichenden Weltbetrachtung müssen wir uns in jedem Falle entschlagen."

Auch die weitere Frage, wer den Wert von „gut" und „böse" bestimmt, beantwortet Nietzsche im selben Sinne wie Protagoras, der gesagt hatte: Was dem Staate gut und nützlich erscheint, das sei es für ihn, so lange er es gelten läßt.

Nietzsche sagt:

„Moral ist zunächst ein Mittel, die Gemeinde überhaupt zu erhalten und den Untergang von ihr abzuwehren; sodann ist sie ein Mittel, die Gemeinde auf einer gewissen Höhe und in einer gewissen Güte zu erhalten."

Auch über die Entwicklung der Moral finden wir manche geistreichen und scharfsinnigen Kombinationen.

„Der Ursprung der Sitte geht auf zwei Gedanken zurück: ‚die Gemeinde ist mehr werth als der Einzelne‘ und ‚der dauernde Vortheil ist dem flüchtigen vorzuziehen‘.“

In diesem Anfangsstadium der Moral ist jede Individualität zum Nutzen der Gesamtheit unterdrückt. Das Interesse der „Gemeinde“ entscheidet ausschließlich über „gut“ und „böse“, und sie zwingt den Einzelnen, sich ihr zu unterwerfen. Bald wird aus diesem Zwang „Sitte“, dann „freier Gehorsam“ und schließlich erscheint der ursprüngliche Zwang durch die Gewohnheit als natürlich. Noch immer aber unterliegt die Entscheidung über „gut“ und „böse“ dem Urteil des „Gemeinwesens“.

An dieser Klippe des Widerspruches kommt auch Nietzsche nicht vorbei.

Auf der einen Seite sind alle moralischen Begriffe relativ und dauernd im Fluß; auf der anderen Seite ist zunächst keine Möglichkeit, das Individuum selbst für sich bestimmen zu lassen, was gut und böse ist.

Protagoras und Nietzsche scheitern an der Idee, daß das Wohl der Gesamtheit wichtiger ist, als das dès einzelnen Individuums, und daß dieses Wohl nur zu erreichen ist durch die Festlegung irgendwelcher, wenn auch relativer, moralischer Begriffe.

Protagoras half sich, indem er erklärte: der Weiseste soll Führer sein.

Ähnlich macht es Nietzsche. Er teilt die Menschen zunächst in zwei Kasten ein: in die der Mächtigen und die der Machtlosen.

Die Moral der Mächtigen ist eine andere als die der Machtlosen. Was diesen böse oder schlecht erscheint, ist es nicht vom Standpunkte jener. „Beide haben voneinander eine falsche Vorstellung.“

Die Entwicklung der Beziehungen zwischen den beiden Gruppen erklärt Nietzsche nach dem „Princip des Gleichgewichts“: „die Gemeinde ist im Anfang die Organisation der Schwachen zum Gleichgewicht mit gefahrdrohenden Mächten“. Zum Schutze gegen diese, seien es Naturgewalten oder besonders auch „einzelne mächtige Schadenthuer“, verbünden sich die Schwachen. Die Absicht, die Starken gemeinsam zu unterdrücken, ist eigentlich der natürlichste Wunsch; doch würde dies

zu dauernder Fehde führen, welche dem Gemeinwohl höchst schädlich ist. So begnügt man sich, die Verteidigung so einzurichten, daß sie dem Einfluß der Mächtigen genau gewachsen, ihm gleichgewichtig ist. „Gleichgewicht ist die Basis der Gerechtigkeit."

Aber dieses Abkommen, diese Gleichgewichtsstellung ist kein endgültiger Zustand, kann und soll es nicht sein.

„Rechtszustände sind also zeitweilige Mittel, welche die Klugheit anräth, keine Ziele."

Der Kampf zwischen Mächtigen und Unmächtigen geht stets aufs Neue an und weiter. (Hier ist wieder deutlich der Darwinsche Einfluß zu spüren.)

Den Ausweg, den der Sozialismus gefunden zu haben glaubt, bekämpft Nietzsche auf das Entschiedenste:

„Wenn die dauernde Heimath dieses Wohllebens, der vollkommene Staat, wirklich erreicht wäre, so würde durch dieses Wohlleben der Erdboden, aus dem der große Intellect und überhaupt das mächtige Individuum wächst, zerstört sein; ich meine die starke Energie."

Auch die dauernde Rücksicht auf die Schwachen, die Organisation des Staates zum hauptsächlichen Schutze der Unmächtigen, findet in Nietzsche einen eifrigen Bekämpfer: „Christus, den wir einmal als das wärmste Herz denken wollen, förderte die Verdummung der Menschen, stellte sich auf die Seite der geistig Armen und hielt die Erzeugung des größten Intellectes auf."

So bleibt zur Erhaltung und Weiterbildung des Gemeinwesens, das für Nietzsche nach wie vor die Grundlage für die Entwicklung der Menschheit ist, nur der letzte Ausweg: Die Betonung und Übermacht des Mächtigen, des starken Menschen. Dies ist der Gipfelpunkt, zu dem die Nietzschesche Philosophie führt.

Schon in den „Unzeitgemäßen Betrachtungen" sagt Nietzsche: „Die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne große Männer zu erzeugen, und dies und nichts Anderes sonst ist ihre Aufgabe."

An einer Stelle aus dem Nachlaß 1874/77 spricht Nietzsche es dann noch einmal klar aus:

„Große Menschen zu erziehn, ist die höchste Aufgabe der Menschheit."

Noch schwankt Nietzsche zwischen der Betonung des starken Intellektes oder des starken Willens, noch leugnet er den freien Willen:

„Damit ist man zur Erkenntnis gelangt, daß die Geschichte der moralischen Empfindungen die Geschichte eines Irrthums, des Irrthums von der Verantwortlichkeit ist: als welcher auf dem Irrthum von der Freiheit des Willens ruht."

„Niemand ist für seine Thaten verantwortlich, Niemand für sein Wesen." Aber es leuchtet schon die spätere Lehre von der starken Betonung des Willens, von dem Willen zur Macht durch:

„Aus sich eine ganze Person machen und in Allem, was man thut, deren höchstes Wohl ins Auge fassen — das bringt weiter als jene mitleidigen Regungen und Handlungen zu Gunsten Anderer."

Also hier wie bei Protagoras.

Zwar sind die moralischen Begriffe relativ und schwankend. Die Existenz des Staates, der Gemeinde, ist die Bedingung für die Existenz und das Wohlergehen des Individuums. Aber der „freie Geist", wie bei Protagoras „der Weise", bewirkt die „Höherentwicklung" der Gesamtheit, indem er durch seine starke Überlegenheit ihr den Stempel aufdrückt, ihr Führer wird. — —

In der „Morgenröthe", welche etwa drei Jahre später entstand und dem Nachlaß aus der gleichen Zeit (1880/81) finden wir fast nur Wiederholungen der in „Menschliches — Allzumenschliches" angeschnittenen Fragen. Auch hier kommt die Erkenntnis von der Relativität der moralischen Begriffe und Wertungen in allzu breiter Wiederholung zum Ausdruck. Doch klingt manches schon stärker betont, mehr vertieft und mit mehr Beziehung zu späteren Lehren.

Werden die moralischen Urteile, welche bisher Geltung hatten und haben, auch angegriffen und ihre Festlegung auf das Energischste bekämpft, so darf die Welt doch nicht ohne moralische Begriffe überhaupt bleiben. Gerade aus der Relativität ergibt sich ihre Veränderlichkeit, ja noch mehr, das Muß, sie zu ändern, je nach den Begriffen der herrschenden Anschauungen

und, was für Nietzsche noch wichtiger ist, der kommenden, der zu erstrebenden Anschauungen.

„Nur wenn die Menschheit ein allgemein anerkanntes Ziel hätte, könnte man vorschlagen, ‚so und so soll gehandelt werden‘; einstweilen giebt es kein solches Ziel.“

Die Stellung des Individuums zur Gesellschaft, namentlich des starken Individuums, beherrscht einen großen Teil der Ausführungen. Gegen den Sozialismus und seine Nivellierungsversuche werden eingehende Argumente vorgebracht, und die Betonung des starken Individuums, freilich immer als Mittel der Menschheitsentwicklung, bricht immer weiter durch: Immer wieder erklingt dieses Motiv:

„Andere Ziele als große Menschen und große Werke hat die Menschheit nicht.“

Auch die Frage von Macht und Recht, die Stirner in so verblüffend klarer und logischer Weise gelöst hat, wird hier von Nietzsche behandelt.

„Unsere Pflichten — das sind die Rechte Anderer auf uns. Meine Rechte — das ist jener Theil meiner Macht, den mir die Anderen nicht nur zugestanden haben, sondern in welchem sie mich erhalten wollen.“

Das Individuum kann also nicht etwa aus eigener „Machtvollkommenheit“ seine Rechte dekretieren und durchsetzen, sondern „die Anderen“, die „Gesellschaft“ teilt die „Rechte“ zu.

Die Unterscheidung in der Moral der Mächtigen und Unmächtigen in „Menschliches — Allzumenschliches“ findet hier eine Parallele in der Unterscheidung zwischen dem Stande der Arbeiter, wozu alle gerechnet werden, welche von früh bis spät arbeitsam sind, auch z. B. „Beamte, Kaufleute und Soldaten“, und den „höheren Naturen“.

„Dieser Arbeiterstand zwingt auf die Dauer die höheren Naturen, sich auszuscheiden und eine Aristokratie zu bilden.“

Aus dieser Aristokratie soll und wird sich dann das höhere Individuum und die „Gemeinschaft freier Einzelner“ entwickeln.

Es muß hier gesagt werden, daß dieser Gedanke der „freien Gemeinschaft“ von Stirner stammt, wie wir später noch sehen werden. Und ganz charakteristisch für Beide: Während bei Stirner lediglich das jeweilige Interesse über die „Gemeinschaft“

entscheidet, stellt Nietzsche für seine „freien Individuen“ sofort Thesen auf in: erstens, zweitens und drittens. „Sie sagen“ nämlich:

„1. Es giebt keinen Gott,

2. Keinen Lohn und Strafe für Gutes und Böses,

3. Gut und Böse gilt je nach dem Ideal und der Richtung, in der wir leben“ usw.

Was ist aus der „Gemeinschaft freier Einzelner“ geworden?

Eine neue Gesellschaft, welche wieder für sich feste Prinzipien aufstellt, neue Festlegungen der moralischen und ethischen Begriffe.

Im „Zarathustra“ endlich bricht die Idee von der Aufwärtsentwicklung der Menschheit und der dazu notwendigen Höherzüchtung Einzelner durch und nimmt festere, positivere Formen an.

Das Erkenntnisproblem ist verschwunden, es handelt sich nur noch um das ethische Problem, die Stellung des Menschen zum Menschen in ethischer Beziehung.

Der Weg, den Nietzsche einige Zeit zu gehen schien, die Höherentwicklung des Einzelnen sei das höchste Ziel, wird verlassen, und alles erscheint unter dem Gesichtspunkte der Menschheitsentwicklung.

Der Einzelne verschwindet als Erscheinungsform, als Individuum, er gilt nur als Teil einer Gruppe, sei es „Pöbel“ oder „höherer Mensch“. Er gilt nur als Mittel zu einem Zwecke, zu dem Zwecke, Stoff für die Entwicklung der Menschheit zu geben.

Zwei Grundideen sind es, auf die Nietzsche die Idee des „Zarathustra“, die Idee des „Übermenschen“, aufbaut: die kausale: die Lehre von der ewigen Wiederkunft; die formale: „daß der alte Gott nicht mehr lebt“.

Die Idee von der ewigen Wiederkunft, schon in der „fröhlichen Wissenschaft“ vorhanden, ist ein sehr wesentlicher Bestandteil der Lehre Nietzsches, doch wird später Gelegenheit sein, darauf ausführlicher zurückzukommen.

Die andere Idee, „daß der alte Gott nicht mehr lebt, an den alle Welt einst geglaubt hat“, bricht der Idee von der Höherentwicklung freie Bahn.

„Nun aber starb dieser Gott! Ihr höheren Menschen, dieser Gott war eure größte Gefahr.“

„Seit er im Grabe liegt, seid ihr erst wieder auferstanden. Nun erst kommt der große Mittag, nun erst wird der höhere Mensch — Herr!“

Die Hemmungen sind überwunden. Der Weg für den höheren Menschen ist frei. Überwunden das Vorurteil, daß es etwas „Gutes“ oder „Böses“ an sich gäbe, daß es eine Moral für „Starke“ und „Schwache“ gäbe, daß die Welt für die Schwachen da sei — erkannt, daß „der Mensch eine Brücke ist und kein Zweck“.

Und nun klingt das neue Evangelium in starkem Glockenläuten ins Tal:

„Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll.“

„Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser großen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehn, als den Menschen überwinden?“

„Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Übergang und ein Untergang ist.“

Der Mensch muß untergehen und ein neues Wesen, der „Übermensch“ entstehen, damit die Menschheit, welche zu lange schon in ihrer Höherentwicklung zurückblieb, weiter vorwärts kommt.

Sehen wir, wie dieser Hauptgedanke der Nietzscheschen Lehre sich weiter entwickelt.

Das nächste Buch: „Jenseits von Gut und Böse“ hält eigentlich nicht, was der Titel verspricht. Denn die Relativität der beiden Begriffe „gut“ und „böse“ ist schon so oft in den früheren Büchern wiederholt, daß sie zu einem unverrückbaren Grundstein der Nietzscheschen Philosophie geworden ist. Es genügt zu sagen, daß der Unterschied zwischen der „Herrenmoral“ und „Sklavenmoral“ nochmals betont wird.

„Moral nämlich als Lehre von den Herrschaftsverhältnissen verstanden, unter denen das Phänomen Leben entsteht,“ heißt es an einer Stelle. Vor allen Dingen aber finden wir eine Verstärkung der Idee von der Höherentwicklung des Menschen. Es

gilt jedoch nicht mehr die Entwicklung der „Menschheit“, wie es bisher meist der Fall war, sondern die Entwicklung Einzelner, für welche in diesem Buche häufig das Wort „vornehm“ angewandt ist. Im Gegensatze zum „Volk“.

„Wo das Volk ißt und trinkt, selbst wo es verehrt, da pflegt es zu stinken.“

Das Volk, die Gesellschaft sind nur noch die Grundlagen, von denen sich der höhere Mensch emporheben soll: „. . . daß die Gesellschaft nicht um der Gesellschaft willen dasein dürfe, sondern nur als Unterbau und Gerüst, an dem sich eine ausgesuchte Art Wesen zu ihrer höheren Aufgabe und überhaupt zu einem höheren Sein emporzuheben vermag.“

„Jede Erhöhung des Typus ‚Mensch‘ war bisher das Werk einer aristokratischen Gesellschaft.“

Neu ist die Idee, daß es stets die Aufgabe der „Vielen“ gewesen ist, zu gehorchen.

„Das Wesentliche, ‚im Himmel und auf Erden‘, wie es scheint, ist, nochmals gesagt, daß lange und in Einer Richtung g e h o r c h t werde: dabei kommt und kam auf die Dauer immer etwas heraus, dessentwillen es sich lohnt, auf Erden zu leben.“

Das Erscheinen „eines unbedingt Befehlenden“ (Napoleon) wirkt als „Wohlthat“ und „Erlösung“.

Es muß noch ein Wort über die „höhere Art“ gesagt werden, die „vornehme Art Mensch“. Sie „fühlt sich als werthbestimmend, sie urtheilt, ‚was mir schädlich ist, das ist an sich schädlich‘.“

Wir fanden schon im „Zarathustra“ eine Wechselwirkung zwischen „Gesamtheit“ oder „Menschheit“ und dem „höheren Menschen“ oder „Übermenschen“.

Die „Menschheit“ ist die Grundlage, auf der und aus der der „höhere Mensch“ sich entwickeln kann und soll; dieses aber wieder nur zu dem Zwecke, die Menschheit selbst vorwärts zu bringen.

Das nächste, umfangreichste und letzte der Nietzscheschen Werke: „Der Wille zur Macht“ — die im letzten Jahre, 1888, ferner noch verfaßten „Götzendämmerung“, „Antichrist“ usw. zum Teil fragmentarisch, bringen keine neuen Momente mehr für unser Thema — umfaßt noch einmal die Hauptpunkte der Nietzscheschen Lehren: die Lehre vom „Über-

menschen" und von der „ewigen Wiederkunft". Aber beide Themen werden positiver behandelt. Nietzsche begnügt sich nicht, wie meist in den früheren Schriften, mit negativer Kritik, sondern er stellt für seine Lehre feste positive Grundregeln und Prinzipien auf, nach denen gehandelt und entwickelt werden soll.

Zunächst finden wir zum Teil als Wiederholung bereits früherer Theorien, freilich immer wieder in neuer Form, eine Kritik der bisherigen Werte. Hatte Nietzsche bisher die Relativität der moralischen Wertschätzungen behauptet, so geht er jetzt darüber hinaus. Er sagt: „— die moralischen Werthschätzungen als eine Geschichte der Lüge und Verleumdungskunst im Dienste eines Willens zur Macht (des Heerdenwillens, welcher sich gegen die stärkeren Menschen auflehnt)".

Alle bisherigen Wertschätzungen sind nur zu begreifen unter dem Gesichtspunkte, daß sie einer Gruppe, und zwar nach Nietzsche, der der „Heerdenmenschen" Vorteile gebracht haben. Die moralischen Wertschätzungen werden nunmehr also nur zu Kampfmitteln im Kampfe der verschiedenen Menschengruppen.

„Mein Hauptsatz: es giebt keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Interpretation dieser Phänomene. Diese Interpretation selbst ist außermoralischen Ursprungs."

An einer anderen Stelle heißt es: „. . . alle diese Werthe sind, psychologisch nachgerechnet, Resultate bestimmter Perspectiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschaftsgebilde: und nur fälschlich projicirt in das Wesen der Dinge. Es ist immer noch die hyperbolische Naivetät des Menschen: sich selbst als Sinn und Werthmaaß der Dinge anzusetzen."

Dieser Schlußsatz zeigt uns, wie weit sich Nietzsche inzwischen — scheinbar — von dem Ausgangspunkt des Protagoras entfernt hat. Ich sage: scheinbar. Denn er setzt zum Wertmaaß der Dinge nicht etwas außerhalb des „Menschen", sondern den „höheren Menschen", den „Übermenschen". Und also doch nur im Grunde genommen den „Menschen".

Und nun erfahren wir auch, welches die Eigenschaften des „höheren Menschen", des „Übermenschen" sind: Nicht eine neue, absonderliche, nur ihm eigentümliche Eigenschaft oder die Summe solcher Eigenschaften. Vielmehr die Steigerung aller

menschlichen Eigenschaften bis zur höchsten Höhe; die von keiner rückwärts und seitwärts schauenden Ängstlichkeit gehemmte Rücksichtslosigkeit; die volle, starke Betonung der Persönlichkeit; die Kraft, der Welt seinen Stempel aufzudrücken, der Wille zur Macht; — das sind die Eigenschaften des höheren Menschen!

„Ich lehre das Ja zu Allem, was stärkt, was Kraft aufspeichert, was das Gefühl der Kraft rechtfertigt.“

„Die Ja-sagenden Affekte: — der Stolz, die Freude, die Gesundheit, die Liebe der Geschlechter, die Feindschaft und der Krieg, die Ehrfurcht, die schönen Gebärden, Manieren, der starke Wille, die Zucht der hohen Geistigkeit, der Wille zur Macht, die Dankbarkeit gegen Erde und Leben — Alles, was reich ist und abgeben will und das Leben beschenkt und vergoldet und verewigt und vergöttlicht — die ganze Gewalt verklärender Tugenden, alles Gutheißende, Jasagende, Jathuende —.“

Das Wichtige aber, was sich aus der starken Betonung aller dieser Affekte ergibt, ist der Wille zur Macht. Seine Person durchsetzen wollen, ist das höchste Postulat für den Übermenschen.

„Der die Werthe bestimmt und den Willen von Jahrtausenden lenkt, dadurch daß er die höchsten Naturen lenkt, ist der höchste Mensch.“

„Meine Theorie wäre: — daß der Wille zur Macht die primitive Affekt-Form ist, daß alle andern Affekte nur seine Ausgestaltungen sind.“

Haben wir nun ein Bild von dem „höheren Menschen“, dem „Übermenschen“, so ist es für uns das Wichtigste, zu wissen, wie er zur Gesamtheit der Menschen und diese zu ihm steht. Zunächst ist sie noch immer, was sie schon früher war, das Fundament, der Grundstock, aus dem der höhere Mensch wachsen soll. Nietzsche faßt dieses Thema auch von einer neuen Seite an, von der erkenntnistheoretischen. Hierbei geht er recht radikal vor, indem er Alles negiert und sich so den Boden für eine neue, seinen Zwecken entsprechende Erkenntnistheorie frei macht.

Er meint nämlich: Jede Erkenntnistheorie ist nichts, als der Versuch, der herrschenden Gruppe die Macht zu geben, indem die erkannten Begriffe in diesem Sinne ausgelegt werden.

„Es giebt weder ‚Geist‘, noch Vernunft, noch Denken, noch Bewußtsein, noch Seele, noch Wille, noch Wahrheit: alles Fiktionen, die unbrauchbar sind. Es handelt sich nicht um ‚Subjekt und Objekt‘, sondern um eine bestimmte Thierart, welche nur unter einer gewissen relativen Richtigkeit, vor Allem Regelmäßigkeit ihrer Wahrnehmungen (sodaß sie Erfahrung kapitalisiren kann) gedeiht.“

„Die Erkenntnis arbeitet als Werkzeug der Macht.“

„Sinn der ‚Erkenntnis‘: hier ist, wie bei ‚gut‘ oder ‚schön‘, der Begriff streng und eng anthropocentrisch und biologisch zu nehmen.“

„Die Nützlichkeit der Erhaltung — nicht irgend ein abstrakt-theoretisches Bedürfnis, nicht betrogen zu werden — steht als Motiv hinter der Entwicklung der Erkenntnisorgane.“

Aber der Radikalismus Nietzsches geht noch weiter. Er versteigt sich bis zu der Behauptung: „Die Eigenschaften eines Dinges sind Wirkungen auf andere ‚Dinge‘.“

„Denkt man andre ‚Dinge‘ weg, so hat ein Ding keine Eigenschaften, d. h. es giebt kein Ding ohne andre Dinge, d. h. es giebt kein ‚Ding an sich‘.“

Hier macht Nietzsche den schweren Fehler, die menschliche Erkenntnisfähigkeit und das menschliche Denken ohne weiteres zum Kriterium des Absoluten zu machen.

Jedenfalls ist nun das Terrain für neue Werte gesäubert.

„Die Kategorien ‚Zweck‘, ‚Einheit‘, ‚Sein‘, mit denen wir der Welt einen Werth eingelegt haben, werden wieder von uns herausgezogen — und nun sieht die Welt werthlos aus.“.

Der höhere Mensch hat die Bahn frei, seine Wertungen der Welt als Stempel aufzudrücken, durch keinerlei moralische Vorurteile gehindert. Denn ihr absoluter Wert ist gegenstandslos und ihr relativer gilt nur in bezug auf den Willen zur Macht.

Es scheint sogar, daß die „Natur“ den höheren Typus fordert. Denn Nietzsche sagt: „Die Moral ist also eine Gegenbewegung gegen die Bemühungen der Natur, es zu einem höheren Typus zu bringen.“

Nun die Frage: wie verhalten sich die „Heerdenthiere“?

Zunächst: es soll eine „Rangordnung“ herrschen.

„Der Sinn der Heerde soll in der Heerde herrschen, — aber nicht über sie hinausgreifen: die Führer der Heerde bedürfen einer grundverschiedenen Werthung ihrer eignen Handlungen, insgleichen die Unabhängigen, oder die ‚Raubthiere‘ usw.“

Aber die Gesellschaft hat nicht nur die Aufgabe. Material für die Möglichkeit des höheren Menschen zu sein, sie soll sogar das ihrige beitragen, sein Erscheinen zu ermöglichen. Dies wird durch zum Teil sehr drakonische, auf rein praktischem Gebiete liegende Vorschriften erreicht. Zwar:

„Daß die Menschheit eine Gesammtaufgabe zu lösen habe, daß sie als Ganzes irgend einem Ziel entgegenlaufe, diese sehr unklare und willkürliche Vorstellung ist noch sehr jung. Vielleicht wird man sie wieder los, bevor sie eine ‚fixe Idee‘ wird.“

Aber schon wenige Seiten später heißt es:

„Stellt der Einzelne das Aufsteigen der Linie Mensch dar, so ist sein Werth in der That außerordentlich; ... Stellt er die absteigende Linie dar, den Verfall, die chronische Erkrankung, so kommt ihm wenig Werth zu . . . In diesem Falle hat die Gesellschaft die Niederhaltung des Egoismus zur Aufgabe.“

Zu den Aufgaben der Gesellschaft gehört es, die Vorbedingungen für die Fortpflanzung des Geschlechtes zu kontrollieren, damit der höhere Typus sich entwickeln kann.

„Ein ärztliches Protokoll, jeder Ehe vorangehend, und von den Gemeinde-Vorständen unterzeichnet.“

„Jede Ehe verantwortet und befürwortet durch eine bestimmte Anzahl Vertrauensmänner einer Gemeinde.“

„Die Gesellschaft, als Großmandatar des Lebens, hat jedes verfehlte Leben vor dem Leben selber zu verantworten, — sie hat es auch zu büßen: folglich soll sie es verhindern. Die Gesellschaft soll in zahlreichen Fällen der Zeugung vorbeugen“ usw.

Denn in allem Ernst denkt Nietzsche daran, den Übermenschen zu züchten.

„Eine Frage kommt uns immer wieder: . . . wäre es nicht an der Zeit, je mehr der Typus ‚Heerdenthier‘ jetzt in Europa ent-

wickelt wird, mit einer grundsätzlichen künstlichen und bewußten Züchtung des entgegengesetzten Typus und seiner Tugenden den Versuch zu machen?"

Ich erwähne dies, weil, worauf auch später noch hinzuweisen sein wird, die Idee des „Übermenschen" von manchen Erklärern so dargestellt wird, als wäre sie nicht zur Realisierung bestimmt, vielmehr nur als ein Ideal gedacht. Ich wollte daher schon an dieser Stelle auf das unbedingt Irrige dieser Auffassung hinweisen.

Es bleibt uns noch übrig, uns mit der Idee der „ewigen Wiederkunft" zu beschäftigen, der Nietzsche im „Willen zur Macht" ein besonderes Kapitel gewidmet hat, nachdem er schon in früheren Werken wiederholt dieses Thema berührt hat. Diese Idee, von Nietzsche selbst niemals in prägnanter Form ausgedrückt, ist nur mit den subtilsten Mitteln zu fassen, und läßt eigentlich einer willkürlichen Erklärung den breitesten Spielraum. Wir müssen zunächst beachten, daß diese Idee, welche zusammen mit der Idee des „Übermenschen" die beiden Hauptpunkte der Nietzscheschen Philosophie bildet, auch nur im Zusammenhange mit der Idee des „Übermenschen" erfaßt und erklärt werden kann. Es ergibt sich die Frage: Ist die Idee der ewigen Wiederkunft Ursache oder Bedingung der Idee des Übermenschen, oder ist sie die notwendige Folge, oder sind beide Ideen Teile einer Gesamtidee? — Die ersten Aufzeichnungen zu dieser Idee entnehmen wir einer Aphorismen-Sammlung aus dem Nachlaß 1881 unter dem Titel „die ewige Wiederkunft". Nietzsche sagt: „Das Maaß der Allkraft ist bestimmt, nichts ‚Unendliches': hüten wir uns vor solchen Ausschweifungen des Begriffs! Folglich ist die Zahl der Lagen, Veränderungen, Kombinationen und Entwickelungen dieser Kraft zwar ungeheuer groß und praktisch ‚unermeßlich', aber jedenfalls auch bestimmt und nicht unendlich. Wohl aber ist die Zeit, in der das All seine Kraft übt, unendlich, d. h. die Kraft ist ewig gleich und ewig thätig: — bis diesen Augenblick ist schon eine Unendlichkeit abgelaufen, d. h. alle möglichen Entwickelungen müssen schon dagewesen sein. Folglich muß die augenblickliche Entwickelung eine Wiederholung sein und so die, welche sie gebar und die, welche aus ihr entsteht und so vorwärts und rückwärts weiter! . . ."

„Ob je, d a v o n a b g e s e h e n, irgend etwas Gleiches dagewesen ist, ist ganz unerweislich.“

Nietzsche argumentiert also so:

Zu einer ewigen Wiederkunft gehört erstens die Kraft, worunter natürlich die Summe aller vorhandenen Energien zu verstehen ist, a u s der die Wiederholung, und zweitens die Zeit, i n der die Wiederholung entsteht. Die Kraft ist nicht unendlich, sondern zwar „unermeßlich“, aber begrenzt. Die Zeit dagegen, welche Nietzsche also als einen absoluten Begriff faßt, und zwar erstens als real und zweitens als außerhalb und unabhängig von der „Allkraft“, sei unendlich. Nun sagt Nietzsche weiter, es müssen schon „alle möglichen Entwickelungen dagewesen sein“, denn — es ist schon „eine Unendlichkeit abgelaufen“. Und hier steckt der schwere Fehler, der die Theorie umwirft. Was bedeutet das: „eine Unendlichkeit ist abgelaufen“?! Gibt es denn mehrere Unendlichkeiten?! Doch wohl nicht! Und das Charakteristikum der „unendlichen“ Zeit ist doch eben, daß sie nie „abläuft“, weder „vorwärts“ noch „rückwärts“. Gerade umgekehrt werden wir argumentieren: wenn zu einer Wiederholung eine unendliche Zeit gehört, kann, weil diese n i e erreicht ist, da sie dem Begriffe „unendlich“ widersprechen würde, noch keine Wiederholung eingetreten sein und auch keine je eintreten.

Es bleibt die Frage offen, ob eine Wiederholung i n n e r h a l b e i n e s T e i l e s der „unendlichen Zeit“ möglich, d. h. denkbar ist. Nietzsche hat diese Frage nicht gestellt und sich mit dieser Hypothese nicht beschäftigt.

Nehmen wir mit Nietzsche die Zeit als „unendlich“ im Gegensatz zur begrenzten Kraftmenge an, so bliebe wohl die M ö g l i c h k e i t einer Wiederholung innerhalb eines Teiles der „unendlichen Zeit“. Aber selbst dann kommen wir zu keinem irgendwie greifbaren oder selbst nur denkbaren Resultate. Nehmen wir die Summe aller vorhandenen Kräfte = X an — da stets alle Kräfte mobil sind und zur Berechnung herangezogen werden müssen — so ist die Summe aller möglichen Kräfteerscheinungen X^x, ein Begriff, unter dem wir uns weder etwas vorstellen, noch mit dem wir praktisch etwas anfangen können. Vergessen wir nicht — in Parenthese — daß die Zahl X alle im U n i v e r s u m

vorhandenen Kräfte und Kräfteverbindungen ausdrückt, nicht etwa nur die zufällig auf unserem Stückchen Erde vorhandenen.

Ich sagte, wir können praktisch mit dem gewonnenen Resultate nichts anfangen, weil wir uns darunter nichts vorstellen können. Und darauf kommt es in diesem Falle an. Denn Nietzsche benutzt den Gedanken der ewigen Wiederkehr als praktisches Movens für die Lehre vom Übermenschen.

Wir finden zunächst noch einige andere metaphysische Versuche. Es finden sich dabei Hypothesen, die wir mit großer Entschiedenheit ablehnen müssen. So z. B., wenn Nietzsche sagt:

„Raum ist wie Materie eine subjektive Form, Zeit nicht. Raum ist erst durch die Annahme leeren Raumes entstanden. Den giebt es nicht. Alles ist Kraft."

Ich setze hinter jeden dieser lapidaren Sätze ein Fragezeichen!

Auch Vergleiche — die gefährlichste Form der „Beweisführung" — werden gebracht!

„Aus zwei Negationen entsteht eine Position, wenn die Negationen Kräfte sind. (Es entsteht Dunkel aus Licht gegen Licht, Kälte aus Wärme gegen Wärme usw.)."

Wenden wir uns nun der uns am meisten interessierenden Frage zu: Gesetzt, es gäbe eine ewige Wiederkunft, was bedeutet sie für Nietzsche und seine Idee vom „Übermenschen"?

Es ist psychologisch leicht verständlich, daß für Nietzsche, den Präger neuer Werte, der er doch sein will, und zwar ganz unerhört neuer Werte, der Wunsch nahe liegt, diese neuen Werte mögen nicht nur Werte für eine kurze Spanne Zeit sein, sondern Ewigkeitsdauer haben. Und so sehen wir den Gedanken der ewigen Wiederkunft zunächst als einen Grund für den „Übermenschen". Wenn wir von der ewigen Wiederkunft überzeugt sind, so liegt der Gedanke auf der Hand, daß der Mensch immer höher entwickelt wiederkehren will.

Ja, selbst wenn die ewige Wiederkunft eine Täuschung, ein Irrtum wäre, würde doch der Glaube daran als Ansporn für die Höherentwicklung der Menschheit von ungeheurer Bedeutung sein.

„Der Gedanke und Glaube ist ein Schwergewicht, welches neben allen anderen Gewichten auf dich drückt und mehr als sie."

„Wenn du dir den Gedanken der Gedanken einverleibst, so wird er dich verwandeln. Die Frage bei Allem, was du thun willst: ‚ist es so, daß ich es unzählige Male thun will?‘, ist das größte Schwergewicht.“

„Prüfen wir, wie der Gedanke, daß sich Etwas wiederholt, bis jetzt gewirkt hat (das Jahr z. B., oder periodische Krankheiten, Wachen und Schlafen usw.). Wenn die Kreis-Wiederholung auch nur eine Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit ist, auch der Gedanke einer Möglichkeit kann uns erschüttern und umgestalten, nicht nur Empfindungen oder bestimmte Erwartungen! Wie hat die Möglichkeit der ewigen Verdammnis gewirkt!“

Nietzsche setzt seine Lehre von der ewigen Wiederkunft gewissermaßen an die Stelle der religiösen Begriffe Himmel und Hölle.

„Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben! Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche dies Leben als flüchtiges verachteten und nach einem unbestimmten anderen Leben hinblicken lehrten.“

Diese Anschauungen aus dem Jahre 1881 finden in der späteren Zeit und in der späteren Sammlung „die ewige Wiederkunft“ (1888) Wiederholungen in gleicher oder ähnlicher Form.

Nur die inzwischen gefundene neue „Erkenntnistheorie“ wird auch auf den Gedanken der ewigen Wiederkunft angewandt. Wie alle Werte nur die Bedeutung von Mitteln zur Stärkung der Macht der herrschenden Klasse haben, so kann der Gedanke der ewigen Wiederkunft als wertgebender Faktor zu einem auswählenden Prinzip für die Höherentwicklung der Menschheit werden.

Die Frage nach den Beziehungen der beiden Nietzscheschen Hauptideen beantwortet sich also dahin: Die Idee der ewigen Wiederkunft ist ein Fundament, auf dem die Idee des Übermenschen sich aufbaut, eine Grundlage, welche dieser Idee Resonanz gibt.

Ich aber frage: Die ewige Wiederkunft — ursprünglich hieß es sogar: die ewige Wiederkunft des Gleichen — insinuiert die Vorstellung, daß dies Alles schon dagewesen ist. Also auch der „Übermensch“? Denn sein Noch-nicht-

Dagewesensein würde damit der absolute Beweis gegen seine Möglichkeit sein!!

Fassen wir nun die Gesamtheit der Nietzscheschen Lehren zusammen, ohne uns von den Abweichungen der einzelnen Epochen und den mannigfachen Widersprüchen beirren zu lassen, so haben wir das Bild eines aristokratischen Individualismus.

Die Menschheit hat das Ziel, sich ständig höher zu entwickeln. Das Mittel hierzu ist nicht die langsam und allmählich vorwärts schreitende Entwicklung der Gesamtheit, sondern das Herauswachsen Einzelner, Starker, Führender, die kraft ihrer Person der Mitwelt ihren Stempel aufdrücken. Die moralischen Begriffe haben nur relativen Wert, und sollen nur für die Klassen gelten, für die sie passend sind: Eine Moral der Heerde für die Heerde, eine Moral der „höheren Menschen" für diese. Der Gedanke der ewigen Wiederkunft als Ansporn für die geplante Entwicklung.

Welche Position nimmt dieser aristokratische Individualismus unter den anderen Weltanschauungen ein? In zwei Grundgedanken drückt sich die Stellung des Einzelnen zur Gesamtheit in ihrer Gegensätzlichkeit aus:

1. Die Gesamtheit ist wichtiger als der Einzelne.

2. Der Einzelne ist wichtiger als die Gesamtheit.

Zur ersten Gruppe gehören der Altruismus (das Christentum) mit der Lehre: „Einer für Alle",

und der Sozialismus mit der Lehre: „Alle für Alle."

Zur zweiten Gruppe gehört der Individualismus mit der Lehre:

„Alle für Einen",

und der Egoismus, der den Begriff „Gesamtheit" überhaupt in lauter „Einzelne" auflöst und nur das eigene Interesse kennt.

Lassen sich diese Gruppen auch nicht haarscharf voneinander trennen, so ermöglicht die Gegenüberstellung doch immerhin eine gewisse Orientierung über die Gegensätze. Altruismus, Sozialismus und Individualismus stimmen darin — im Gegensatz zum Egoismus — überein, daß sie moralische Werturteile verlangen, und daß sie eine bestimmte Aufgabe für die Entwicklung der Menschheit fixieren wollen, daß sie von dem Standpunkte aus-

gehen, alles Geschehen im Gesellschaftskörper diene einer Entwicklungsidee und nehme nicht fatalistisch seinen Weg, wobei das von den verschiedenen Anschauungen zum Ideal erhobene Prinzip als Gipfelpunkt der Entwicklung angesehen wird. Jede Lehre, die ein bestimmtes Ziel verfolgt, braucht Ideale, Richtlinien und Zielpunkte. Diese mögen relativ oder absolut aufgefaßt werden, sie sind nicht zu entbehren. Der Egoismus, in diesem hauptsächlichen Punkte isoliert, kennt keinerlei, weder relative, noch absolute, moralische Begriffe, er kennt nichts als subjektive Werturteile.

Nietzsches aristokratischer Individualismus hat Ideale, und er verlangt die Festlegung von Werturteilen, wenn er sie auch für relativ erklärt; überhaupt entbehren kann er, bzw. seine Lehre, sie aber nicht.

In diesem Punkte finden wir die stärksten Anknüpfungen an Protagoras.

Hatte dieser die Relativität der moralischen Begriffe gelehrt — Nietzsche tut es auch. Protagoras will moralische Werturteile überhaupt jedoch nicht entbehren, Nietzsche desgleichen. Protagoras lehrt, daß die Gemeinschaft, der Staat, das für gut und nützlich erklären, was für sie so ist; Nietzsche lehrt, daß die moralischen Werturteile nur als Nützlichkeits-, als Erhaltungsnotwendigkeiten der Gemeinschaft, die sie aufgestellt hat, zu verstehen seien.

Hier steckt ein Unterschied und ein Gegensatz. Denn Protagoras stellt diese Beziehung zwischen Staat und Moral als Postulat auf: „so soll es sein". Nietzsche konstatiert die Tatsache — aber er kritisiert sie. Er sagt nicht: „so soll es sein"; vielmehr steht die Frage im Mittelpunkte seiner Kritik.

Daß es so ist, daß jeglicher Gesellschaftsverband seine moralischen Wertungen nach Maßgabe des eigenen Nutzens vornimmt, nehmen wir als gegeben an. Also entstehen die Fragen:

Wodurch wird dies bewirkt?

Ist es wünschenswert, es zu ändern?

Und im bejahenden Falle, von welchem Standpunkte und nach welcher Richtung hin?

Die erste Frage beantwortet sich leicht dahin: aus Gründen der Selbsterhaltung. Denn etwas anderes als „gut" und „nütz-

lich“ verteidigen, als dem eigenen Interesse dient, hieße ja sich selbst das Grab graben.

Die zweite Frage können wir, vom Nietzscheschen Standpunkte aus, nur beantworten und bejahen, indem wir mit ihm eine Aufgabe der Menschheit als gegeben ansehen. Und zwar diejenige, sich „höher“ zu entwickeln. Ohne vorläufig zu untersuchen, worin dies „Höhere“ besteht, ergibt sich die Notwendigkeit, die moralischen Werturteile in dem Sinne abzuändern, daß sie der Menschheit die Entwicklung in der gewünschten Richtung ermöglichen. Und damit ist zugleich auch die dritte Frage beantwortet.

Fragen wir nach dem Ziele der menschlichen Aufgabe, so können wir hierauf keine bestimmte Antwort geben. Denn die Schaffung des „höheren Menschen“ ist eigentlich nicht das Endziel der Entwicklung, sondern das Mittel. Aber es ist das nächste und einzige Ziel, das uns überhaupt geboten wird.

Es ist unmöglich, im Wege einer friedlichen Verständigung dieses Ziel zu erreichen. Denn die geltenden Werturteile sind die Existenzbasis der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung, sie sind die schärfste Fixierung der Kompromisse, welche von den dabei interessierten, verschiedenen Mächtegruppen zu ihrer Existenzmöglichkeit geschlossen wurden, und ihr Aufgeben mit dem Untergange der gegenwärtigen Gesellschaft notwendig verknüpft.

Eine Gesellschaft, die also andere, als die von ihr selbst geprägten Werturteile akzeptieren wollte, würde sich notwendig auf diesen veränderten Standpunkt stellen müssen, und zwar unfreiwillig; denn freiwillig ist aus logischen Gründen unmöglich, weil die freiwillige Einwilligung eben schon die als Notwendigkeit erkannte Tatsache voraussetzen würde, und also schon die zu erstrebende Gesellschaftsform gleichzeitig erreicht sein müßte.

Es würde sich demnach als notwendig ergeben, die angestrebten „Umwertungen aller Werte“ im Wege des Kampfes zu versuchen, und wenn hierbei auch eine ungeheure Majorität gegen eine verschwindende Minorität kämpft, so beweist dies allein für den Ausgang dieses Kampfes, der ja zum großen Teil mit geistigen Waffen ausgefochten wird, noch nichts.

Sind diese Waffen stark genug? Denn nun erhebt

sich die Hauptfrage: Woher ergibt es sich, daß die „Menschheit" überhaupt ein Ziel hat, und warum soll es, wenn es ein solches gibt, gerade das des „Übermenschen" sein?

Der Mensch und auch die Menschheit sind Teile der „All-Kraft". Denn es gibt nichts Organisches und Unorganisches, das jenseits der All-Kraft wäre. Es unterliegt also die Entwicklung der Menschheit unabänderlich den Gesetzen, denen die Kräfte überhaupt unterliegen, was ja, abgesehen von der Logik, jede Erfahrung bestätigt. (Geburt, Entwicklung, Tod usw.) Will Nietzsche also nicht seine „Umwertung" als eine ganz willkürliche aufgefaßt haben — und dann könnte er mit eben soviel Logik auch das Umgekehrte fordern — so muß er Gründe angeben oder wenigstens annehmen, die naturgemäß, d. h. dem Gesetze der natürlichen Entwicklung gemäß, gerade diese Entwicklung verlangen. Daß die Natur bewußt der Menschheit eine Aufgabe gestellt habe, können wir wohl als absurd ablehnen. Also müßte sich aus zwingenden Gründen die logische Notwendigkeit gerade dieser Entwicklung herleiten lassen. Nietzsche meint, indem er auf die Geschichte verweist, die Menschheit hätte ihre größten Entwicklungsschritte stets durch das Eingreifen großer Persönlichkeiten gemacht. Abgesehen davon, daß man über die „größten Entwicklungsschritte" und die „großen Persönlichkeiten" und ihr Verhältnis zu einander verschiedener Meinung sein kann, lassen wir diese Argumentation schon deshalb nicht gelten, weil die Folge dieser Einflüsse großer Persönlichkeiten — Reaktionen sind auch nur notwendige Folgen — ja gerade die gegenwärtige Konstellation ist. Wir müssen verlangen, daß uns naturgemäße Argumente für die Notwendigkeit der geforderten „Umwertung" außerhalb der gegenwärtigen und früher geltenden Werturteile und Gesellschaftsformen gebracht werden. Diese müssen überhaupt ausgeschaltet werden. Denn es sind ja nicht nur die positiven, sondern auch die negativen Werturteile Bedingungen für die gegenwärtige Konstellation der Gesellschaftsformen. Durch Betonung oder Ablehnung dieser also läßt sich naturgemäß keine „Umwertung" vornehmen.

Es bleibt zur Begründung für die Umwertung nur übrig, neue, absolut außerhalb der gegenwärtigen oder

früheren Verhältnisse in Betracht kommende Motive heranzuziehen. Aus dem Gebiete der menschlichen Fähigkeiten und Eigenschaften lassen sich solche nicht heranziehen. Nietzsche hat es auch nicht getan, er hat als weitere Begründung nur die Idee der „ewigen Wiederkunft“ genannt.

Ich habe eigentlich, was ich gegen diese einzuwenden habe, schon vorgebracht: gibt es überhaupt eine ewige Wiederkunft, und es kann sich nur um eine Wiederkunft des Gleichen handeln — denn sonst ist es keine Wiederkunft —, dann muß schon eine unendliche Zahl von Wiederholungen dagewesen sein — und damit auch der gewollten „Umwertungen“ und des „Übermenschen“, und wir würden im ewigen Kreislauf wieder einmal auf der Schattenseite angelangt sein, in dem bestimmten Bewußtsein, daß die natürliche Entwicklung uns in ihrer ewigen Wiederkunft auch wieder auf die Sonnenseite trägt.

Aus diesem Labyrinth von Verwicklungen von Wünschen und Tatsachen gibt es auf dem Wege der zwangsweisen Umwertung keinen Ausweg, und wir müssen erkennen, daß wir sie gegen die naturgemäße, und dann unvermeidliche Entwicklung nicht erzwingen können.

In der Erkenntnis der Nietzscheschen Widersprüche und der Tatsache, daß die beiden Hauptideen „Übermensch“ und „ewige Wiederkunft“ nicht mit den Gesetzen der Wissenschaft in Einklang zu bringen sind, ist der Versuch gemacht worden, diese Lehren so auszulegen, als hätte Nietzsche nicht an die Realisierung derselben gedacht: als hätte er sie nur der Menschheit zum Ansporn, zum ständigen Idealbild vor Augen halten wollen. Als sei der „Übermensch“ eine ständige, und mit dem Menschen wachsende Aufgabe für den Menschen, und als sei die Idee der „ewigen Wiederkunft“ eine stete Mahnung an den Menschen: „Lebe so, als wenn du ewig wiederkehren würdest.“

Ich muß mit aller Entschiedenheit diese Auffassung als diejenige Nietzsches ablehnen; es ist schon aus den Textangaben an früherer Stelle das Gegenteil klar ersichtlich.

Nietzsche ist uns den Beweis dafür schuldig geblieben, daß das „Wohl der Menschheit“, ihre fernere Entwicklung, von dem Erscheinen des „höheren Menschen“, des „Übermenschen“ abhängt. Gründe, die in der natürlichen Entwicklung liegen, können

wir nicht finden, und so bleibt es persönliche Meinung des Philosophen, daß dies das Ziel der Menschheit sei, den „höheren Menschen“ hervorzubringen.

Ziel der Menschheit? Der „höhere Mensch“?

Wer entscheidet diese Frage? Ist das Christentum, die Religionslosigkeit, der Buddhismus das Ziel der Menschheit?

Frage einen Christen, einen Juden, einen Buddhisten, einen Neger, frage einen Arbeiter, einen Gelehrten, einen Priester, einen Naturwissenschaftler! Und höre, was sie antworten!

Wer ist der „höhere Mensch“? Der Christ, der Jude, der Atheist?

Frage sie Alle und Alle, die der Frage stand halten, und höre ihre Antworten!

Wo ist der Kritiker, der über das eigene Urteil und Interesse hinaus, weltentscheidende Urteile fällen und weltentscheidende Direktiven geben kann?!

Der „höhere Mensch“, der „Übermensch“ ist so viel oder so wenig ein höherer Mensch, wie irgend ein anderer Typus, er ist irgend eine der Erscheinungsformen, die der Geist des Menschen sich ausmalen kann, und hat so viel und so wenig Wert wie jedes Idol, das der menschlichen Entwicklung gewaltsam einen Weg, ein Ziel aufdrängen will.

Das ist die Frage aller Fragen:

Ist es möglich, mit vorgefaßten Idealen an die Lösung der Gesellschaftsfrage zu gehen? Gibt es überhaupt einen Schlüssel, der das geheimnisvolle Dunkel der menschlichen Beziehungen aufsperrt? Gibt es eine Entwicklungsaufgabe für die Menschheit, wie sie der Individualismus, gleich dem Altruismus und Sozialismus voraussetzt?

Dies ist die Antwort aller Antworten:

Alle Gedanken und Handlungen des Menschen und der Gesamtheit haben ein Fundament: das Interesse! Und dies gilt für die Wertung und Umwertung: Besteht ein Interesse, und ist es stark genug, sich durchzusetzen, so tut es das; wo nicht, zerflattert es und ist wertlos vom Standpunkte der Entwicklung.

Der Kampf um die Interessen: das ist die Frage aller Fragen: und damit sind wir beim „Egoisten“, bei Max Stirner.

III. Max Stirner.

Ich habe schon früher darauf hingewiesen, daß Max Stirner ein Vergessener war, bis John Henry Mackay ihn und seine Werke der Vergessenheit entriß und versuchte, ihm die Stellung zu schaffen, die seiner gewaltigen, überragenden Persönlichkeit gebührt. Die Geschichte seiner Wiederauffindung, seine Biographie und die Gründzüge seiner Lehre hat Mackay in dem Buche „Max Stirner, sein Leben und sein Werk. Berlin 1910“ niedergelegt, und die Lektüre dieses interessanten Buches ist sehr geeignet, das Bild des radikalsten Egoisten lebhaft vor unseren Augen erstehen zu lassen. Mackays Verdienst ist schon deshalb ganz außerordentlich groß, weil keine zeitgenössische Biographie oder dergl. über Stirner existiert, seine Freunde längst verstorben sind und auch die einzige Überlebende, die Stirner noch persönlich gekannt hat, Baronesse v. d. Goltz, deren Auffindung mir vor etlichen Jahren gelang, keine neuen Mitteilungen machen konnte.

Von Stirners Schriften interessiert uns in der Hauptsache sein größtes Werk „Der Einzige und sein Eigenthum“, in dem er seine Lehren, richtiger gesagt seine Weltauffassung, niedergelegt hat. Zwar enthalten auch seine anderen Schriften zum Teil Keime der gleichen Anschauungen, aber da Alles, was er uns zu sagen hat, in dem Hauptwerke enthalten ist, können und wollen wir uns auf dieses beschränken.

Es ist nicht möglich, die ganze überwältigende Persönlichkeit Stirners, wie sie uns aus seinem Werke entgegentritt, im Rahmen dieser Arbeit wiederzugeben, und ich muß mich darauf beschränken, ähnlich wie bei Nietzsche, aus seinem Werke einzelne Stellen herauszuheben, um an Hand dieser die Entwicklung zu schildern. Nietzsches Art entgegengesetzt ist das Werk Stirners in klarer, prägnanter Form und Sprache geschrieben, ohne je in einen trockenen, akademischen Stil zu verfallen. Scharf, klar, temperamentvoll — so ist dieses Buch im wahren Sinne aufrüttelnd und überwältigend. Es erschien 1845, erregte zunächst stark die öffentliche Meinung, zeitigte eine Flut der widersprechendsten Kritiken, um dann in den Jahren der Revolution vergessen zu werden. Es geht in die Tiefen der Zusammenhänge

und löst die komplizierten Lebensbedingungen und Beziehungen der Menschen untereinander in ihre Grundelemente auf, um dann auf Basis der gefundenen Ergebnisse zu dem verblüffenden Fazit des Stirnerschen Egoismus zu gelangen. Stirner zieht aus den Lehren, die ihm die Geschichte der Menschen und der Menschheit offenbart, die konsequenten, von keinerlei Vorurteilen beeinflußten Schlüsse.

Wie Protagoras mit dem Satze: „Der Mensch ist das Maaß aller Dinge" mitten hineinspringt in den Kreis der komplizierten Systeme, so Stirner mit den Anfangsworten seines Buches: „Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt."

Schon das kurze Anfangskapitel enthält eigentlich das ganze Bekenntnis Stirners, und er rollt eine Welt von Vorurteilen vor uns auf, wenn er sagt: „Was soll nicht alles Meine Sache sein! Vor allem die gute Sache, dann die Sache Gottes, die Sache der Menschheit, der Wahrheit, der Freiheit, der Humanität, der Gerechtigkeit; ferner die Sache Meines Volkes, Meines Fürsten, Meines Vaterlandes; endlich gar die Sache des Geistes und tausend andere Sachen. Nur M e i n e Sache soll niemals Meine Sache sein."

„Wie steht es mit der Menschheit, deren Sache Wir zur unsrigen machen sollen? Ist ihre Sache etwa die eines Andern und dient die Menschheit einer höheren Sache? Nein, die Menschheit sieht nur auf sich, die Menschheit will nur die Menschheit fördern, die Menschheit ist sich selber ihre Sache."

„Ich brauche gar nicht an jedem, der seine Sache Uns zuschieben möchte, zu zeigen, daß es ihm nur um sich, nicht um Uns, nur um sein Wohl, nicht um das Unsere zu thun ist. Seht Euch die Übrigen nur an. Begehrt die Wahrheit, die Freiheit, die Humanität, die Gerechtigkeit, etwas anderes, als daß Ihr Euch enthusiasmirt und ihnen dient?"

„Und an diesen glänzenden Beispielen wollt Ihr nicht lernen, daß der Egoist am besten fährt? Ich Meinestheils nehme Mir eine Lehre daran und will, statt jenen großen Egoisten ferner uneigennützig zu dienen, lieber selber der Egoist sein."

„Gott und die Menschheit haben ihre Sache auf Nichts gestellt, auf nichts als auf Sich. Stelle Ich denn meine Sache

gleichfalls auf Mich, der Ich so gut wie Gott das Nichts von allem Andern, der Ich mein Alles, der Ich der Einzige bin."

„Fort denn mit jeder Sache, die nicht ganz und gar Meine Sache ist! Ihr meint, Meine Sache müsse wenigstens die ‚gute Sache' sein? Was gut, was böse! Ich bin ja selber Meine Sache, und Ich bin weder gut noch böse. Beides hat für Mich keinen Sinn."

„Das Göttliche ist Gottes Sache, das Menschliche Sache ‚des Menschen'. Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie u. s. w., sondern allein das Meinige, und sie ist keine allgemeine, sondern ist — einzig, wie Ich einzig bin. Mir geht nichts über Mich!"

Wir können im wesentlichen Stirner in der Anlage seines Buches folgen, dessen erste Abteilung: „der Mensch", dessen zweite Abteilung: „Ich" überschrieben sind. Wenn Stirner sich auch nicht immer streng an die Einteilung hält, ist doch die Anlage des Buches und seine Durchführung ein Meisterstück an Logik und Klarheit, und der Genuß ein unvergleichlicher. Es kommt Stirner zunächst darauf an, den Menschen in seinem Verhältnis zur Umgebung zu schildern, und die wechselseitigen Beziehungen aufzudecken. So zeichnet er in kurzen, charakteristischen Zügen ein Menschenleben und parallel dazu das Menschheitsleben, indem er die Altersstufen eines Menschen mit den Entwicklungsstufen der Menschheit in Parallele stellt. Die Entwicklung, die Stirner in Betracht zieht, reicht natürlich nur bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts, und so erscheinen uns manche aktuellen Dogmen seiner Gegner antiquiert, überwunden.

Doch ändert dies nichts an der Gesamtkritik, denn — etwas mehr oder weniger Technik und „Aufklärung" — der „Geist der Entwicklung" ist bis heutigen Tages derselbe geblieben. So richtet sich denn ein großer Teil der Kritik, namentlich im ersten Teile des Buches, gegen die letzten Versuche der damaligen Zeit, dem „Menschen" einen neuen Platz in der Welt anzuweisen, und Stirner macht die Kritik zur Grundlage der eigenen Lehren. Bruno Bauer und Feuerbach sind es namentlich, gegen die Stirner sich in seiner Kritik wendet:

„Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen," sagt Feuerbach.

„Der Mensch ist nun erst gefunden," sagt Bruno Bauer.

„Sehen Wir Uns denn dieses höchste Wesen und diesen neuen Fund genauer an."

Die Art, wie Stirner den „Begriffen" auf den Grund geht, unterscheidet sich prinzipiell von jeder anderen bisher geübten Form. Jede Kritik, die sich mit einem Begriffe beschäftigt, auch wenn sie denselben noch so relativ faßt, richtet sich im Grunde nur gegen die Auslegung desselben, gegen seine Wertung, seine Stellung in der Umgebung oder ähnliches. Die Begriffe selbst aber bleiben bestehen. Die Kritik des Begriffes „Sittlichkeit" beispielsweise richtet sich gegen seine Auslegung, denn der Eine sagt: Sittlich ist es, religiös zu sein; der Andere: menschenfreundlich zu sein. Nie aber richtet sich die Kritik gegen den Begriff „Sittlichkeit" selbst, und Keiner würde es wagen, die Frage aufzuwerfen nach der Notwendigkeit der Sittlichkeit überhaupt.

Stirner schildert ein Menschenleben: Das Kind steht mit allen Dingen seiner Umgebung von seiner Geburt an im Kampf, es steht ihnen als Realist gegenüber, es will sich zwischen den Dingen herausfinden, will „hinter die Dinge kommen"; daher lauscht es „Allen ihre Schwächen ab" und fühlt sich sicher, wenn es dahinter gekommen ist, es hat sie überwunden. Zur Überwindung gebraucht es „List, Klugheit, Muth und Trotz", d. h. „Geist".

„Geist heißt die erste Selbstfindung."

Der Jüngling sucht nicht, wie das Kind, hinter die Dinge zu kommen, er will hinter den „Geist der Dinge" kommen. Er ist Idealist. Er stößt auf andere Widerstände als das Kind.

„Hatte man in der Kindheit den Widerstand der Weltgesetze zu bewältigen, so stößt man nun bei Allem, was man vorhat, auf eine Einrede des Geistes, der Vernunft, des eigenen Gewissens." Die Gedanken richten sich nicht wie beim Kinde auf die Sache selbst, sondern auf den Sinn der Sache. Zwar gedacht hat das Kind auch schon: aber es dachte nur über die Sache.

„Wir dachten also wohl: Die Welt, die Wir da sehen, hat Gott gemacht; aber Wir dachten (erforschten) nicht ‚die Tiefen der Gottheit' selber."

Der Jüngling sucht „den reinen Gedanken zu Tage zu fördern". Der Geist wird als das Wesentliche erkannt, und das Streben geht nach Vollendung des Geistes. Denn einstweilen hat man nur Ideale, d. h. „unvollzogene Ideen oder Gedanken".

„Den Mann scheidet es vom Jünglinge, daß er die Welt nimmt, wie sie ist, statt sie überall im Argen zu wähnen und verbessern, d. h. nach seinem Ideale modeln zu wollen; in ihm befestigt sich die Ansicht, daß man mit der Welt nach seinem Interesse verfahren müsse, nicht nach seinen Idealen."

So findet sich der Mann als „leibhaftigen Geist".

Zu dieser kurzen Übersicht über ein Menschenleben findet Stirner eine Parallele in der Geschichte der Menschen. Er nennt sie „Menschen der alten und neuen Zeit".

Die „Alten" lebten in dem Gefühle, daß die Welt, wie sie sie wahrnahmen, die wirkliche, tatsächliche wäre, und daß auch die tatsächlichen Verhältnisse etwas wären, was als richtig und wahr unumstößlich feststünde. So stehen sie den Dingen, wie das Kind, als Realisten gegenüber, aber wie dieses wollen sie „hinter die Dinge" kommen. Hierbei stoßen sie auf den Widerstand der gewaltigen Natur. „Wie weniges vermag der Mensch zu bezwingen! Er muß die Sonne ihre Bahn ziehen, das Meer seine Wellen treiben, die Berge zum Himmel ragen lassen. So steht er machtlos vor dem Unbezwinglichen." Gegen diese Gewalten gibt es nur eine Waffe, den „Geist"! Ob wie die Sophisten oder wie die Stoiker, sie gebrauchten ihn, um sich von dem niederdrückenden Gefühle der Ohnmacht zu befreien. So formten sie die Dinge nach ihrem Geist, ihrem Verstande, und überwanden den Schrecken. Einmal auf dem Wege, blieb man nicht bei den Erscheinungen der Umgebung; auch andere Verhältnisse, wie die natürlichen Beziehungen zwischen Menschen, wurden mit dem „Geist" geregelt, der aber noch, wie beim Kinde, nicht über die Gedanken selbst dachte.

Wie die Sophisten mit dem Verstande, verfuhren die Skeptiker mit dem Herzen. Hatte Sokrates gelehrt, es genüge nicht, den Verstand beliebig zu gebrauchen, man müsse ihn für die „gute Sache" gebrauchen, hatte so „die Prüfung des Herzens ihren Anfang genommen", so war das Verhalten der Skeptiker die letzte Konsequenz. Nun erst ist der Mensch gleichgültig gegen

die Existenz oder Nichtexistenz der Welt. Er hat seinen Platz darin gefunden, indem er sie „geistig“ überwand. In der Folge wird sein Geist immer mehr durch Beobachtung gegen die Sinnenwelt geschärft, der Sinn wird „Scharfsinn“. So übernahmen die „Neuen“, die „Christen“, eine Welt, deren Realität durch den Geist überwunden war. Und nun streben sie, wie der Jüngling, hinter den Geist zu kommen.

Was ist der Geist? „Er ist der Schöpfer einer geistigen Welt.“ Aber er ist „wirklicher Geist erst in einer ihm eigenen Welt“.

„Es liegt in der Natur der Sache, daß der Geist, der als reiner Geist existiren soll, ein jenseitiger sein muß, denn da Ich's nicht bin, so kann er nur außer Mir sein: da ein Mensch überhaupt nicht völlig in dem Begriffe ‚Geist‘ aufgeht, so kann der reine Geist, der Geist als solcher, nur außerhalb der Menschen sein, nur jenseits der Menschenwelt, nicht irdisch, sondern himmlisch.“

So schuf der Geist, der die Welt überwinden sollte, sich selbst eine neue Welt und bald sehen wir alles bevölkert von „geistigen Wesen“.

„Aus der Blume, der kleinen, lieblichen, spricht der Geist des Schöpfers zu Dir, der sie so wunderbar geformt hat; die Sterne verkünden den Geist, der sie geordnet, von den Berggipfeln weht ein Geist der Erhabenheit herunter, aus den Wassern rauscht ein Geist der Sehnsucht herauf, und — aus den Menschen reden Millionen Geister. Mögen die Berge einsinken, die Blumen verblühen, die Sternenwelt zusammenstürzen, die Menschen sterben — was liegt am Untergang dieser sichtbaren Körper? Der Geist, der ‚unsichtbare‘, bleibt ewig!“

So entsteht die doppelte Welt; die reale, in der wir leben, und die geistige, die uns, unseren Körper überlebt, die also das „eigentlich Wahre“ ist. Das „eigentlich Wahre“ ist die „Wahrheit“ selber, und sie ist „heilig“.

Nun ist nur noch ein Schritt zur Vergeistigung der übrigen, der ganzen Welt, die das Christentum zuwege gebracht hat. Wie der „Geist“ für alles sich eine neue Welt schuf, so für seine neue Welt neue „Begriffe“. Nicht der „leibhaftige Mensch“ hat Geltung, sondern der Begriff „Mensch“. Die menschlichen Eigenschaften sind nur die äußeren Erscheinungsformen der „wirk-

lichen Wahrheit“, wie der Mensch selbst. Ist der „lebendige Mensch“ nicht der „wahre Mensch“, sondern der „geistige“, wie könnte es die „Menschheit“ sein?

Über die menschliche Auffassung hinaus gelten die unverrückbaren, wahren und darum „heiligen Begriffe“: „Heilig die Wahrheit, heilig das Recht, das Gesetz, die gute Sache, die Majestät, die Ehe, das Gemeinwohl, die Ordnung, das Vaterland u. s. w. u. s. w.“

Sie Alle und tausend Andere sind dem Urteil, der Kritik des Menschen entzogen; denn hinter ihrer äußeren Erscheinung steht ihre wahre, geistige, unverrückbare.

Diese Begriffsverwirrung hat tief in uns Wurzel geschlagen. So tief, daß selbst der Freidenker sich nicht wirklich davon befreien kann. Es kann Einer zwar manche „geistigen Begriffe“ von sich aus ablehnen, aber er wird an deren Stelle andere setzen. Er wird vielleicht Gott verleugnen, ohne den „Begriff der Gottheit“ zu verneinen. Er kann seine Meinung z. B. über „Ehre“ trennen von der anderer Menschen, wird er darum den „Ehrbegriff“ ableugnen?

Wir alle stecken tief in diesem Chaos von „Begriffen“ und „Wesen“, die unserem Leben wie ein Verzerrungsspiegel vorgehalten sind.

Stirner bezeichnet diese „geistigen Begriffe“ als „Sparren“, als „fixe Ideen“.

Er sagt: „Was nennt man denn eine ‚fixe Idee‘? Eine Idee, die den Menschen sich unterworfen hat.“

„Ist etwa die Glaubenswahrheit, an welcher man nicht zweifeln, die Majestät z. B. des Volkes, an der man nicht rütteln, die Tugend, gegen welche der Censor kein Wörtchen durchlassen soll, damit die Sittlichkeit rein erhalten werde u. s. w., sind dies nicht ‚fixe Ideen‘?“

„Wer sie bezweifelt, der — greift das H e i l i g e an! Ja, die ‚fixe Idee‘, das ist das wahrhaft Heilige!“

Feuerbach hatte eine neue These aufgestellt: Er setzte an die Stelle Gottes den „Menschen“, und die Gebote der Gottheit wurden Gebote der Menschlichkeit.

„Es ist aber nur der Gott verändert,“ sagt Stirner, „der Deus, die Liebe ist geblieben; dort Liebe zum übermenschlichen Gott,

hier Liebe zum menschlichen Gott, zum homo als Deus. Also der Mensch ist Mir — heilig. Und alles ,wahrhaft Menschliche' ist Mir — heilig!"

„Die Ehe ist durch sich selbst heilig," sagt Feuerbach, „und so ist es mit allen sittlichen Verhältnissen. Heilig ist und sei Dir die Freundschaft, heilig das Eigenthum, heilig die Ehe, heilig das Wohl jedes Menschen, aber heilig an und für sich selbst."

Man wende sich wie man will! Das „Heilige", das „Wahrhafte", von dem Einzelnen Unabhängige, bleibt und wird nicht vernichtet, nicht ausgeschaltet, es wird nur ersetzt durch ein — neues „Heiliges". Hat Feuerbach den Gott abgesetzt — nun, so setzt er einen neuen, „den Menschen", an seine Stelle und eine neue Religion hebt an.

Die Welt der „fixen Ideen" ergreift den ganzen Menschen. Sie erzeugt die Selbstverleugnung. Wer einer fixen Idee nachhängt, verleugnet sich selbst, seine eigenen Begierden „vor Gott und dem göttlichen Gesetze". Die Uneigennützigkeit! In einer Handlung auf einen Zweck hinzuarbeiten, dessen Nutzen nicht der des Handelnden ist, sondern wie ein „Wohlthäter der Menschheit", wie ein „Fanatiker", wie der heilige Bonifacius oder Robespierre oder wie Körner für eine „heilige Idee" sein Leben einzusetzen.

„Aus fixen Ideen entstehen die Verbrechen. Die Heiligkeit der Ehe ist eine fixe Idee. Aus der Heiligkeit folgt, daß die Untreue ein Verbrechen ist."

„Auch als ,Grundsatz, Princip, Standpunkt' u. dergl. läßt sich die fixe Idee vernehmen. Archimedes verlangte einen Standpunkt außerhalb der Erde, um sie zu bewegen. Nach diesem Standpunkte suchten fortwährend die Menschen, und Jeder nahm ihn ein, so gut er vermochte. Dieser fremde Standpunkt ist die Welt des Geistes, der Ideen, Gedanken, Begriffe, Wesen u. s. w.; es ist der Himmel. Der Himmel ist der ,Standpunkt', von welchem aus die Erde bewegt, das irdische Treiben überschaut und — verachtet wird."

Mit diesem Vergleiche hat Stirner das Verhältnis der „geistigen Welt" am treffendsten charakterisiert. Hinter jedem, über jedem Gedanken und Gefühle steht eine regulierende „heilige Wahrheit", die „wirkliche Idee", die „absolute Idee".

„Vor dem Heiligen verliert man alles Machtgefühl und allen Muth: man verhält sich gegen dasselbe ohnmächtig und demüthig."

Alle „Tugenden" wie „Demuth, Unterwürfigkeit, Unterthänigkeit" usw. haben hier ihren Ursprung. Es entsteht eine vollständige Hierarchie, eine „Herrschaft des Geistes".

„Eines geschah gewiß und leitete sichtlich den Hergang der nachchristlichen Geschichte: dies Eine war das Streben, den heiligen Geist m e n s c h l i c h e r zu machen, und ihn den Menschen oder die Menschen ihm zu nähern. Dadurch kam es, daß er zuletzt als ‚Geist der Menschheit' gefaßt werden konnte und unter verschiedenen Ausdrücken wie ‚Idee der Menschheit, Menschenthum, Humanität, allgemeine Menschenliebe' u. s. w. ansprechender, vertrauter und zugänglicher erschien."

Fragen wir nun, ehe wir die Entwicklung weiter verfolgen: Wie kommt es, daß die „Welt der Geister" so die Überhand gewann, so den Menschen sich untertan und zum Zerrbild seiner wirklichen Person machte?

Primitive Naturvölker kennen keine „geistige Welt". Sie stehen Mann gegen Mann ihren Göttern gegenüber, ein regelrechter Handelsverkehr reguliert ihr Verhältnis: Ich opfere dir und bete dich an, du schützest mich und tötest meine Feinde.

Wir sahen, wie die „geistige Welt" ihre festeste Stütze im Christentum fand. Sollen wir sie also für eine spezifisch christliche Errungenschaft halten? Ich kann diese Frage nicht rückhaltlos bejahen, denn ich sehe schon früher „fixe Ideen". Ja, selbst wenn wir an den Satz des Protagoras denken: „was jeder Staat für gut und schön hält", usw., finden wir nicht in dem Begriffe „Staat" auch schon die Keime eines „geistigen Begriffes"? Und sehen wir nicht, daß selbst aufgeklärte, freigeistige Menschen, denen das Christentum und seine Lehre nichts bedeuten, an den „Ideen" hangen und nicht von ihnen loskommen? Feuerbach selbst und Bruno Bauer, die beiden scharfen Kritiker des Christentums? Stirner gibt uns auch für die Erklärung dieser Erscheinung einige Anhaltspunkte.

„Da stoßen Wir auf den uralten Wahn der Welt, die des Pfaffenthums noch nicht entrathen gelernt hat. F ü r e i n e I d e e leben und schaffen, das sei der Beruf des Menschen, und nach der

Treue seiner Erfüllung messe sich sein menschlicher Werth."

„Wie kommt es indessen, daß der Egoismus derer, welche das persönliche Interesse behaupten und bei ihm alle Zeit anfragen, dennoch immer wieder einem pfäffischen oder schulmeisterlichen, d. h. einem idealen Interesse unterliegt? Ihre Person kommt ihnen selbst zu klein, zu unbedeutend vor, und ist es in der That auch, um Alles in Anspruch zu nehmen und sich vollständig durchsetzen zu können. Ein sicheres Zeichen dafür liegt darin, daß sie sich selbst in zwei Personen, eine ewige und eine zeitliche, zertheilen, und jedesmal nur entweder für die eine oder für die andere sorgen, am Sonntage für die ewige, am Werkeltage für die zeitliche, im Gebete für jene, in der Arbeit für diese. Sie haben den Pfaffen in sich, darum werden sie ihn nicht los, und hören sich sonntäglich in ihrem Innern abgekanzelt."

Diese zweite Stelle gibt uns zwar einen Anhalt dafür, warum auch Freidenkende, auf ihr Interesse besonders bedachte Menschen sich nicht von der Idee der „geistigen Welt" freimachen können. Sie gibt uns aber so wenig wie die erste eine vollständige, erschöpfende Erklärung für die Tatsache selbst, wie die „geistige Welt" so starken und vor allem dauernden Einfluß gewinnen konnte. Wie kam die Welt zu dem „uralten Wahn", für eine Idee zu leben und zu schaffen, sei der Beruf des Menschen?

Stirner gibt uns die Antwort nicht ausdrücklich, seine Antwort ist — sein Buch. Denn seine letzten Konsequenzen lösen die erste und tiefste Ursache für das Phänomen. Ich sehe die Ursache in dem Glauben der Menschen, daß ein Zusammenleben nur auf der Basis festgefügter Verbände möglich sei, sei dies nun Familie, Volk, Staat oder was sonst, und die Entstehung des Phänomens aus den ersten Anfängen menschlicher Beziehungen, aus dem Tauschgeschäft. Unsere Urvorfahren waren zum Bestreiten ihres Lebensunterhaltes auf den Austausch der Güter und bei der Ungleichheit derselben schon auf eine Form angewiesen, welche noch heute — allerdings in äußerst komplizierter Form — unserem Handel und Gesellschaftsverkehr zugrunde liegt, dem Kredit. Beide Faktoren zusammen, das Aufeinanderangewiesensein und der Kredit bilden die Grundlage der noch heute hochgehaltenen Tugenden, wie Ehrenhaftigkeit und ähnliche. Aus

eigenem Interesse mußte Jeder, wie er auch sonst dachte, sich an allgemein anerkannte Bedingungen halten, um selbst nicht der einzigen Möglichkeit der Existenz, nämlich des Güteraustausches, verlustig zu gehen. So entwickelten sich allmählich feststehende allgemeine Begriffe zunächst über moralische Werte und wurden zu „geistigen Wesen", welche der Beurteilung des Einzelnen entzogen sind. Es mochte mancher von dem Begriffe „Ehrlichkeit" seine eigene Meinung haben und unterwarf sich doch dem „höheren Begriff", um sein Interesse nicht zu schädigen. Hier finden wir auch die Erklärung dafür, daß die moralischen „fixen Ideen" in unserer Zeit eine viel dauerhaftere Existenz haben, als beispielsweise die religiösen. Dem Himmel der Religion ist schon viel Terrain verloren gegangen, und es gibt schon viele Menschen, welche auf religiösem Gebiete versuchen, ohne fixe Idee auszukommen. Dagegen beachte man den „Himmel der moralischen Werte". Treue, Wahrhaftigkeit, Ehrenhaftigkeit, Sittlichkeit u. dgl., diese Begriffe stehen unverrückbar fest als höhere Wesen, als „geistige Welt", und wie man sie auch von Zeit zu Zeit und je nach Geschmack interpretiert — an dem „Heiligen" selbst darf nicht gerüttelt werden. Je realistischer die Zeit — desto realistischer der Himmel der „geistigen Welt". Und auch daraus wollen wir nicht lernen, wie sehr die letztere ein Spiegelbild — ein Zerrbild — der ersteren ist? Erkennen wir, wie selbst in den ersten Anfängen, in der Entstehung der „geistigen Welt" das persönliche Interesse das Erste, das Bewegende ist?

Einmal am Werke, allgemein gültige Urteile und Werte zu prägen, fand man bald auf dem Wege über die Gottheit und anderes weitere Gründe und Gebiete, und die Entwicklung der Menschheit, wie wir sie mit Stirner verfolgt haben, förderte die Entstehung und Entwicklung „fixer Ideen". Man denke nur, welchen Einfluß auf alle Tugenden z. B. der Begriff eines „strafenden Gottes" ausüben mußte. — Sind erst einmal „allgemein gültige Werte" gefunden, ist erst einmal die „Geisteswelt" geschaffen, so sorgen die Eltern schon dafür, daß diese Begriffe bei den Kindern nicht aussterben.

„Es ist ein großer Abstand", sagt Stirner, „zwischen den Gefühlen und Gedanken, welche durch Anderes in mir angeregt

und denen, welche Mir *gegeben* werden. Gott, Unsterblichkeit, Freiheit, Menschlichkeit u. s. w. werden Uns von Kindheit an als Gedanken und Gefühle eingeprägt."

„Wer hätte es niemals, bewußter oder unbewußter gemerkt, daß Unsere ganze Erziehung darauf ausgeht, *Gefühle* in Uns zu erzeugen, d. h. sie uns einzugeben, statt die Erzeugung derselben Uns zu überlassen, wie sie auch ausfallen mögen. Hören Wir den Namen Gottes, so sollen Wir Gottesfurcht empfinden, hören Wir den der fürstlichen Majestät, so soll er mit Ehrfurcht, Ehrerbietung, Unterthänigkeit aufgenommen werden."

„So mit *eingegebenen Gefühlen* vollgestopft, erscheinen Wir vor den Schranken der Mündigkeit und werden ‚mündig gesprochen'. Unsere Ausrüstung besteht aus ‚erhebenden Gefühlen, erhabenen Gedanken, begeisternden Grundsätzen, ewigen Principien' u. s. w."

Wollen wir also die Frage beantworten, wie die Herrschaft der „Geister", der „fixen Ideen" so die Überhand gewann, so müssen wir sagen:

Weil die Menschen in festgefügten Verbänden leben. Und solange sie sich nicht ausschließlich nach ihren jeweiligen Interessen zusammenschließen, werden die „fixen Ideen" nicht aus der Welt verschwinden.

Verfolgen wir nun die Entwicklung weiter. Stirner widmet ein großes Kapitel seines Buches den „Freien", deren Vertreter er in drei Kategorien einteilt: die politischen, die socialen und die humanen Liberalen. Stirner zeigt uns, wie auch die radikalen und radikalsten Revolutionäre ihre „fixen Ideen" haben. Die französische Revolution räumte zwar mit den Königen und der Herrschaft der privilegierten Stände auf, aber nur, um an ihre Stelle — „die Nation" zu setzen.

„Diese *Monarchie* war tausendfach schärfer, strenger und consequenter. Gegen den neuen Monarchen gab es gar kein Recht, kein Privilegium mehr; wie beschränkt nimmt sich dagegen der ‚absolute König' des ancien régime aus."

„Mit der Zeit der Bourgeoisie beginnt die des Liberalismus. — Sein Ziel ist eine ‚vernünftige Ordnung', ein ‚sittliches Verhalten', eine ‚beschränkte Freiheit', nicht die Anarchie, die Gesetzlosigkeit, die Eigenheit."

Eine ganze, neue Serie von „höheren Wesen“, von „geistigen Wesen“, von „Heiligen“ ist entstanden, die alten Götter sind tot, die neuen Götter regieren.

„Im Bürger-Staate giebt es nur ‚freie Leute‘, die zu Tausenderlei (z. B. zur Ehrerbietung, zu einem Glaubensbekenntnis u. dergl.) gezwungen werden.“

Noch stärker wird die Herrschaft der „fixen Idee“ unter der Ägide des „socialen Liberalismus“, aus dem sich in unserer Zeit der Socialismus, der Kommunismus entwickelt hat. Die Hauptidee ist nun die „Gesellschaft“. Sie ist wesenlos, ein Begriff, ein Abstraktum, ein „Geist“. Aber ein schlimmer Tyrann! Im politischen Liberalismus waren „die Personen gleich geworden“, denn es gab nur noch „eine Klasse von Bürgern“. Im socialen Liberalismus soll nun auch „das Besitzthum gleich werden“. „Keiner habe mehr etwas, jeder sei ein — Lump. Das Eigenthum sei unpersönlich, es gehöre der — Gesellschaft.“

„Man meint wieder, die Gesellschaft gebe, was Wir brauchen, und Wir seien ihr deshalb verpflichtet, seien ihr alles schuldig. Man bleibt dabei, einem ‚höchsten Geber alles Guten‘ dienen zu wollen. Daß die Gesellschaft gar kein Ich ist, das geben, verleihen oder gewähren könnte, sondern ein Instrument oder Mittel, aus dem Wir Nutzen ziehen mögen, daß Wir keine gesellschaftlichen Pflichten, sondern lediglich Interessen haben, zu deren Verfolgung Uns die Gesellschaft dienen müsse, daß Wir der Gesellschaft kein Opfer schuldig sind, sondern, opfern Wir etwas, es Uns opfern: daran denken die Socialen nicht, weil sie — als Liberale — im religiösen Princip gefangen sitzen und eifrig trachten nach einer, wie es der Staat bisher war, — heiligen Gesellschaft! — Die Gesellschaft, von der Wir alles haben, ist eine neue Herrin, ein neuer Spuk, ein neues ‚höchstes Wesen‘, das Uns ‚in Dienst und Pflicht nimmt‘!“

Der „humane Liberalismus“ vollends, jene Gruppe von Ethikern und ähnlichen Volksbeglückern, strebt nach der vollkommenen „Ideenherrschaft“. Es genügt nicht mehr, daß, wie der Socialismus will, jeder arbeiten muß, um zu leben, nein, nicht nur die Arbeit, selbst der Zweck dieser Arbeit soll ein „allgemeiner“, kein „privater“ sein.

„Es muß eine die Menschheit fördernde, auf das Wohl der Menschheit berechnete, der geschichtlichen, d. h. menschlichen Entwicklung dienende, kurz eine humane Arbeit sein."

„Der Person gebührt keine Meinung, sondern wie der Eigenwille auf den Staat, das Eigenthum auf die Gesellschaft übertragen wurde, so muß die Meinung auch auf ein Allgemeines, ‚den Menschen', übertragen und dadurch allgemein menschliche Meinung werden."

„Der Mensch" und „die Menschheit", zwei gewaltige, starke „Geisteswesen", je nach Zeit und Ort die vollendete Idee der Eigenschaften, die die Menschen erfüllen würden, wenn — sie eben nicht Menschen von Fleisch und Blut wären. Wir können die Entwicklung der fixen Ideen bis zum heutigen Tage verfolgen, wir werden jenen unaufhörlichen Wechsel stets wiederfinden, der alte Götter entthront und neue an ihre Stelle setzt. Auf allen Gebieten, mit Ausnahme desjenigen der reinen Naturwissenschaften, auf dem eben Zahl und Logik Alles und Unklarheit gar nichts bedeutet, finden wir die „geistige Welt", die „höheren Wesen", deren Zahl ins Uferlose geht.

Sehen wir so die „Menschheit" im ganzen ewigen Phantomen nachjagen, so brauchen wir nach der Stellung, die sie selbst dem Einzelnen gegenüber einnimmt, kaum noch zu fragen. Denn jede Ausnahme, die einem Einzelnen gestattet würde, müßte ja das ganze Gebäude umwerfen. Es genügt nicht, daß, wer Lust hat, den „fixen Ideen" nachläuft — bewahre — ein Jeder soll den allgemein anerkannten Grundsätzen huldigen. Zunächst gilt es als Grundsatz, daß die „Gesellschaft", das „Volk" ein „höheres Wesen" als ein Einzelner ist. Desgleichen die „Familie", der „Staat".

Das tatsächliche Verhältnis zwischen „Staat" und dem Einzelnen ist dies, „daß der Staat keine Rücksicht auf Meine Person nehme, daß Ich ihm, wie jeder Andere, nur ein Mensch bin, ohne eine andere ihm imponirende Bedeutung zu haben".

„Das Bürgerthum ist nichts anderes als der Gedanke, daß der Staat alles in allem, der wahre Mensch sei, und daß des Einzelnen Menschenwerth darin bestehe, ein Staatsbürger zu sein."

„Der Staat soll eine Gemeinschaft von freien und gleichen Menschen sein, und Jeder sich dem ‚Wohle des Ganzen' wid-

men, in den Staat aufgehen, den Staat zu seinem Zweck und Ideal machen."

Wie der Staat in politischer Beziehung, so verlangt die „menschliche Gesellschaft" in moralischen Dingen die volle Anerkennung ihrer „fixen Ideen". Wage es, die Notwendigkeit einer allgemeinen Sittlichkeit, Moral und dergl. zu leugnen, und Du bist ein Ausgestoßener aus einer Umgebung, die Du Dir freilich nicht gewählt hast, aber auf die Du doch zum Leben angewiesen bist. Du magst in Kleinigkeiten Deinen eigenen Weg gehen, so wird man Dich, je nach Geschmack, als originell oder temperamentvoll bezeichnen! Aber, rüttle nicht an dem Fundament der „ewigen allgemeinen Grundsätze", an der „Idee der Menschheit"!!

Wer versucht, die „allgemeinen Grundsätze" zu negieren und bei allen Handlungen sein Interesse, und nur dieses, im Auge zu haben, ist ein „Egoist". „Meine Sache soll niemals Meine Sache sein."

Greifen wir jetzt auf den Einleitungssatz Stirners zurück: „Was soll nicht alles Meine Sache sein! Vor allem die gute Sache, dann die Sache Gottes, die Sache der Menschheit, der Wahrheit, der Freiheit, der Humanität, der Gerechtigkeit; ferner die Sache Meines Volkes, Meines Fürsten, Meines Vaterlandes; endlich gar die Sache des Geistes und tausend andere Sachen!"

In der Tat, so ist es! Tausend andere Sachen, die Ich nicht zu Meiner Sache Mir gewählt habe, tausend „Geister", tausend „fixe Ideen", „Begriffe" soll Ich zu Meiner Sache machen! — — Aber — fragt Stirner weiter: „Wie steht es mit der Menschheit, deren Sache Wir zur unsrigen machen sollen? Ist ihre Sache etwa die eines Andern und dient die Menschheit einer höheren Sache? Nein, die Menschheit sieht nur auf sich, die Menschheit will nur die Menschheit fördern, die Menschheit ist sich selber ihre Sache."

Sollen wir Stirner hier einer Inkonsequenz beschuldigen? Denn wir sahen doch, daß die „Menschheit" „höhere Wesen", daß sie die „Sittlichkeit", „Menschenliebe", „Moral" und tausend andere „höhere Wesen" zu ihrem „Ideal" erhoben hat. Gewiß — aber „die Menschheit" dient diesen nicht, vielmehr hat die Menschheit die „höheren Wesen" zu ihrer Sache gemacht! Zu

ihrer Sache, nicht zur Sache Gottes etwa oder irgend einer anderen fremden Sache! Bewahre! Zu ihrer eigenen!

Und — gehen wir den Gründen nach! Warum hat die Menschheit diese „höheren Wesen" zu ihrer Sache gemacht? Warum kann sie sich nicht davon loslösen und läßt aus der Asche der einen stets eine neue „fixe Idee" entstehen? Warum verlangt sie Respekt von Allen und duldet nicht den Egoismus, das Sonderinteresse, die Absonderung des Einzelnen? — Weil die Existenz dieser „Begriffe" und aller von der Menschheit zu „höheren Wesen" proklamierten Götter notwendig zu ihrer, der Menschheit, Existenz ist, die erste und wichtigste Voraussetzung. Wie sie selbst nicht von dieser Welt ist, sondern aus dem „Geisterreiche", kann sie von den Eigenschaften der diesseitigen Menschen, der Fleisch- und Blutmenschen, als „Idee" nicht existieren. Sie würde sich auflösen in die Millionen realer Einzelwesen. Darum muß sie, selbst ein „Geist", sich ihre Existenzgründe aus dem „Geisterreiche" holen. Selbsterhaltungstrieb — Egoismus — das sind die Gründe dafür, daß die „Menschheit" Unseren Dienst für „ihre Sache" fordert.

Wie mit der „Menschheit" ist es mit dem „Staat", dem „Volk", der „Familie" und allen Anderen, die Unseren Dienst für ihren egoistischen Zweck der Selbsterhaltung fordern.

„Der Staat verlangt, daß Ich nichts thue, wobei er nicht bestehen könne; sein Bestand also soll Mir heilig sein. Dann soll Ich kein Egoist, sondern ein ‚honetter, rechtschaffener', d. h. sittlicher Mensch sein. Genug, Ich soll gegen ihn und seinen Bestand ohnmächtig und respectvoll sein u. s. w." —

Man wende nicht ein, „Staat", „Volk", „Familie", das sind wir selbst, die Gesamtheit der Einzelnen! Es sind „Begriffe", die uns ihre Herrschaft aufdrücken und uns den Glauben beibringen wollen, den uralten Aberglauben der Menschheit, sie wären notwendig zur Existenz des Einzelnen!

Läßt die „Menschheit", läßt der „Staat" alle jene Gesetze auch gegen sich selber gelten, deren Befolgung er uns als „heiliges Gebot" auferlegt? Gewiß — wenn sie in seinem Interesse sind! Sonst — flugs kommt ein „höheres Wesen" — gilt das „höhere Interesse" (das nämlich zu ihrer Existenz notwendige). Ist Mord nicht stets und überall verboten und wird von

der Menschheit und dem Staate verfolgt? — Ohne Zweifel! Aber frage die Geschichte, wieviel Tausende in Kriegen ermordet wurden — aus Staatsinteresse! Aber Kriege werden eben für die „Ehre" oder irgend eine „gerechte Sache" geführt! Was freilich nicht hindert, daß auch der Gegner für eine „gerechte Sache" — verliert.

Wie mit dem Morde steht es mit dem Eide. „Hätte Ich Einem", sagt Stirner, „der in Untersuchung kommt, geschworen, nicht wider ihn auszusagen, so würde das Gericht trotz dem, daß ein Eid Mich bindet, meine Aussagen fordern und im Weigerungsfalle Mich so lange einsperren, bis Ich Mich entschlösse — eidbrüchig zu werden."

Und gilt Lügen nicht für erlaubt im „Interesse des Staates"? Oder einer anderen „heiligen Gemeinschaft"? Obgleich es in dem Gebote heißt: Du sollst nicht lügen! Stirner erinnert an das Beispiel eines Spions, der in Feindeshand gerät, und es gibt zahllose Gelegenheiten, in denen „heilige Gebote" verletzt werden müssen — im Interesse des Staates oder anderer „höherer Wesen".

„Der Zweck heiligt die Mittel!" Also auch ein „unmoralisches" Mittel gilt als erlaubt, wenn es durch den „Zweck" „geheiligt" wird! Ja, das „Heilige"!!

Der „Staat", die „Menschheit", die „Kirche" usw. sind wenigstens so ehrlich, zuzugeben, daß sie für ihre egoistische Sache, für ihre Erhaltung sorgen. Wie sie nur egoistische Interessen kennen, so entspringt im Grunde auch jede Handlung des Einzelnen egoistischen Motiven, und gerade der Zwang, diese zugunsten „allgemeiner Interessen, höherer Interessen" zu unterdrücken, bringt diese unnatürliche, ja unwürdige Situation von Unsicherheit mit sich. Sie schafft den „unfreiwilligen Egoisten", wie Stirner ihn treffend bezeichnet:

„Ihn, der immer auf das Seine aus ist, und doch sich nicht für das höchste Wesen hält, der nur sich dient und zugleich stets einem höheren Wesen zu dienen meint, der nichts Höheres kennt als sich und gleichwohl für Höheres schwärmt, kurz für den Egoisten, der kein Egoist sein möchte, und sich erniedrigt, d. h. seinen Egoismus bekämpft, zugleich aber sich selbst nur deshalb erniedrigt, ‚um erhöht zu werden', also um seinen Egoismus

zu befriedigen. Weil er ablassen möchte, Egoist zu sein, sucht er in Himmel und Erde umher nach höheren Wesen, denen er diene und sich opfere; aber so viel er sich auch schüttelt und kasteit, zuletzt thut er doch alles um seinetwillen und der verrufene Egoismus weicht nicht von ihm. Ich nenne ihn deswegen den unfreiwilligen Egoisten."

Die Gesellschaft freilich will — und darf in ihrem Interesse — den Egoismus nicht gelten lassen:

Sie verlangt, daß in allen Handlungen auf ihr Interesse Rücksicht genommen wird, daß ihre „Begriffe" respektiert und geschützt werden. Sie kann das direkte Verhältnis des Einzelnen nicht dulden, weil sie dabei ausgeschaltet wäre. Also sind auch die „menschlichen Eigenschaften", die „gesellschaftlichen Forderungen" das, worauf Du bei Deinen Handlungen sehen sollst. Du sollst in Deinem Nächsten nur ein Abbild d e s Menschen sehen, und wenn Du den Einzelnen liebst, so vergiß nicht, Dir Rechenschaft zu geben, ob er auch ein Geschöpf mit „menschlichen Eigenschaften" ist, das die Bedingungen der „Gesellschaft" erfüllt. Wage es, eine Dirne, die sich an jeden verkauft, zu lieben! — — Doch wir wollen den egoistischen Motiven menschlicher Handlungen weiter nachgehen. Warum lebt der Fromme nach den Geboten der Kirche und Religion? „Daß es ihm gut gehe im Himmel und auf Erden!" — Ist dies nicht Egoismus? — Doch, wendet man ein, gibt es sicherlich Handlungen, die dem Einzelnen nur Unbequemlichkeiten, Mühe und Opfer verursachen und der „Allgemeinheit" zugute kommen, also nicht egoistisch sind: Mildtätigkeit, Uneigennützigkeit, Tapferkeit im Kriege und andere. Aber steckt nicht in diesen Handlungen, wie in allen anderen, das Bedürfnis, s e i n e n Empfindungen, s e i n e m Willen, s e i n e m Temperament Luft zu machen, s e i n e Wünsche zu befriedigen? Würde sich Jemand, ohne Zwang, in die erste Schußlinie stellen, wenn es nicht s e i n Bedürfnis ist, sich auszuzeichnen oder s e i n e Vaterlandsliebe zu erfüllen? Daß diese Handlungen auch Anderen, auch der „Gesamtheit" Nutzen bringen, das ist die Nebenerscheinung und nicht der tiefere Grund. Freilich auch diese „unfreiwilligen Egoisten", Egoisten, die es sind, ohne es zu wissen und zu wollen, glauben, daß sie für eine „gute Sache", für eine „höhere Idee" begeistert sind!

„Erkennet Euch nur wieder,“ ruft Stirner aus, „erkennet nur, was Ihr wirklich seid, und laßt eure heuchlerischen Bestrebungen fahren, eure thörichte Sucht, etwas Anderes zu sein, als Ihr seid.“

Je tiefer man in die Geschichte der Menschheit und jedes Einzelnen blickt, um so klarer erkennt man, daß Egoismus die Triebfeder jeder Handlung, jedes Gedankens ist, das Bedürfnis, seinen Willen zu erfüllen. Nur, daß „Staat“, „Gesellschaft“ und „Menschheit“ nicht wollen, daß wir unseren Interessen dienen sollen, sondern daß wir ihre Sache, die Sache des Staates, der Gesellschaft, der Menschheit usw. zu der unsrigen machen sollen. Aber, wendet man ein, lassen sie nicht dem Einzelnen genügend Freiheiten? Haben wir nicht Geistesfreiheit, Gedankenfreiheit, Preßfreiheit, Religionsfreiheit und viele andere mehr?! Betrachten wir denn diese, unsere Freiheiten näher! Zunächst — was ein Anderer mir gibt, nämlich alle diese Freiheiten, sind Geschenke von ihm und somit nicht mein natürlicher Besitz. Die Beziehungen zwischen den „Allgemeinheiten“, mögen sie nun „Staat“, „Volk“, „Religion“, „Familie“ heißen, und dem Einzelnen sind durch Gesetze geregelt, in denen wie die Verbote auch die Rechte und Freiheiten ihren Ausdruck finden. Daß alle Gesetze nur im Interesse der „Gesellschaft“ liegen, die sie gemacht hat, haben wir schon gesehen, und auch die „Rechte“ und „Freiheiten“ sind nur solche, welche entweder der Allgemeinheit nützen oder ihr zum mindesten nicht schaden. Jede Übertretung der Gesetze wird mit Strafe belegt, der der Einzelne gezwungen ist, sich zu unterwerfen. Welcher Art sind denn die Rechte? Der Einzelne hat das Recht auf sein Leben, auf sein Eigentum, seinen Erwerb, er hat staatsbürgerliche Rechte, Familienrechte, den rechtlichen Anspruch auf Schule und andere allgemeine Einrichtungen usw. Bedeutet dies etwas Anderes, als daß er, da er sich der Herrschaft der betreffenden Gesellschaft unterwirft, einen von dieser selben Gesellschaft ihm zugestandenen Gebrauch ihrer zu ihrem Nutzen errichteter Einrichtungen macht? Darf er etwa sich ein Recht nehmen, das die Gesellschaft nicht sanktioniert hat? Gewiß nicht! Nun denn — mit welchem „Rechte“ aber vermag die „Gesellschaft“ ihr Interesse bei Innehaltung der Gesetze zu verteidigen? Mit Gewalt! Soweit die

Gewalt irgendeiner Gesellschaft reicht, soweit reicht ihr Recht! Was der Einzelne darf, das ist sein Recht, nicht was er will! Nicht was er selbst für „sein Recht" halten will, nur was die Gesellschaft vermittels ihrer Macht für „sein Recht" dekretiert — das ist es!

„Wer die Gewalt hat, der hat — Recht; habt Ihr jene nicht, so habt Ihr auch dieses nicht."

„Die Gesellschaft will zwar haben, daß Jeder zu seinem Rechte komme, aber doch nur zu dem von der Gesellschaft sanctionirten, dem Gesellschaftsrechte, nicht wirklich zu seinem Rechte."

„Dem Verbrecher widerfährt daher wohl Recht, wenn er leidet, was er riskirte; warum riskirte er's auch, da er die möglichen Folgen kannte! Aber die Strafe, welche Wir über ihn verhängen, ist nur unser Recht, nicht das seine. Unser Recht reagirt gegen das seinige, und er ‚behält Unrecht', weil — Wir die Oberhand gewinnen."

Kann Jemand im Ernst glauben, der Staat oder irgendeine Gesellschaft würde einem Einzelnen ein Recht einräumen, das ihrem Interesse zuwiderliefe?! Und da sie die Macht hat — soweit sie nämlich die Macht hat — so ist alles Recht des Einzelnen nur der Ausdruck dessen, was ihm die betreffende Gesellschaft kraft ihrer Gewalt erlaubt, wie sie ihm anderes kraft derselben Gewalt verbietet. (Es sei hier an die außerordentliche Ähnlichkeit der Definition bei Nietzsche erinnert.) Auch ist es unvermeidlich, daß die verschiedenen „Gesellschaften" untereinander bei Erteilung von Rechten in Differenzen kommen, Staat und Kirche, Staat und Familie usw. Jede Familie hat ein Recht auf ihre Mitglieder. Sie versuche es, den Mann vermittels ihres rechtlichen Anspruches zurückzubehalten, wenn der Staat ihn zu den Waffen ruft! Das „Recht des Staates" ist ein „höheres", denn — seine Macht ist größer als die der Familie! — Jeder Bürger hat das „Recht" auf Ausübung seiner religiösen Handlungen. Dem Juden ist der Sonnabend ein Feiertag. Aber der Staat verlangt an diesem Tage auch von dem Juden den Dienst, er verkürzt ihm sein „religiöses Recht", — denn seine Macht ist die größere. Als die Kirche noch stärker war, mußte Kaiser Heinrich nach Canossa

gehen — in diesem Streite behielt die Kirche „Recht". Aber vor etlichen Jahren machte der französische Staat kurzen Prozeß mit der Geistlichkeit — das „Recht des Staates" war es, so zu handeln — denn er hatte die Macht dazu! — Jede Seite der Geschichtsbücher, jeder Tag der Gegenwart zeigt uns das gleiche Bild. Das „Recht" des Einzelnen wie jeder Gruppe ist so groß wie seine Macht. Was er auf irgendeine Weise erreichen kann — das ist sein Recht! Man wendet ein, der Verbrecher, der stiehlt und, weil er nicht erwischt wird, das Gestohlene behält, besitzt es nicht „mit Recht". Nun — solange er es besitzt, besitzt er es mit s e i n e m Recht, nicht mit dem der Gesellschaft. Das „Recht" d i e s e r verbietet ihm den Besitz, aber er macht von s e i n e m „Rechte" Gebrauch — solange er die Macht hat, solange er nicht erwischt wird!

„Recht an sich", „höheres Recht" — eine „fixe Idee", ein „geistiges Wesen" wie tausend andere!

Wie mit den „Rechten" verhält es sich mit den „Freiheiten". Die Freiheiten, die uns eine Gesellschaft gibt, erteilt sie, soweit sie, wie das „Recht", in ihrem Interesse liegen, und wacht ängstlich darüber, daß sie nicht verletzt und überschritten werden. Wir haben Gedankenfreiheit und Redefreiheit. So wage es doch einen freien Gedanken laut zu sagen, der dem Interesse des Staates zuwiderläuft! Wir haben Glaubensfreiheit! Wage es doch, Deine Meinung über religiöse Dinge, soweit sie dem Staatsinteresse gefährlich sind, zu äußern!! Der Staat erläßt ein Duellgesetz: „Zwei Menschen, die beide darüber einig sind, daß sie ihr Leben für eine Sache (gleichviel welche) einsetzen wollen, sollen dies nicht dürfen, weil's der Staat nicht haben will: er setzt eine Strafe darauf. Wo bleibt da die Freiheit der Selbstbestimmung?"

Es gibt wenige Begriffe, mit denen so viel unklare Forderungen verbunden werden, wie mit dem der „Freiheit". Irgendeine Freiheit will ein Jeder und irgendeine oder etliche hat ein Jeder.

Wechselnd wie die Forderungen nach den verschiedenen Freiheiten ist ihre Gewährung von seiten des Machthabers dieser Freiheiten — ein Wechselspiel zwischen Forderung und Erfüllung. Ein starker Druck erzeugt die Sehnsucht nach einer Befreiung. Bald sind die Sehnsüchtigen stark genug, sich von dem Drucke

zu befreien, und die Freiheit „herrscht". Sie herrscht! Denn nun drückt sie auf die früheren Bedrücker und das Spiel beginnt von neuem! Immer aber ist es eine „Gesellschaft", welche die Freiheit gewährt, die Freiheit, die ihrem Interesse dient. Sollen wir etwa glauben, rufen Einige, daß Jeder „volle Freiheit" haben soll? — — Was heißt denn eigentlich „Freiheit"? Sagen wir z. B. Preßfreiheit:

„Man bleibt sich unklar bei dem Rufe nach Preßfreiheit. Was man angeblich verlangt, ist dies, daß der Staat die Presse frei geben solle; was man aber eigentlich, und ohne es selbst zu wissen, haben will, ist dies, daß die Presse vom Staate frei oder den Staat los werde. Jenes ist eine Petition an den Staat, dieses eine Empörung gegen den Staat. Als eine ‚Bitte um Recht', selbst als ein ernstes Fordern des Preßfreiheitsrechtes setzt sie den Staat als den Geber voraus und kann nur auf ein Geschenk, eine Zulassung, ein Oktroyiren hoffen. Wohl möglich, daß ein Staat so unsinnig handelt, das geforderte Geschenk zu gewähren; es ist aber Alles zu wetten, daß die Beschenkten das Geschenk nicht zu gebrauchen wissen werden, so lange sie den Staat als eine Wahrheit betrachten: sie werden sich an diesem ‚Heiligen' nicht vergehen und gegen Jeden, der dies wagen wollte, ein strafendes Preßgesetz aufrufen."

Bei jeder Freiheit geht der sie Fordernde von der Existenznotwendigkeit einer „Gesellschaft" aus und will von dieser die „Freiheit" empfangen. Zu verlangen, daß sie, die die Freiheit in ihrem Interesse verweigert, sie geben solle, ist ein Widersinn, solange diese „Gesellschaft" mächtiger ist; und sie verlangen, wenn man selbst die Macht hat, ist erst recht ein Widersinn, denn dann hat man — mit der Macht — auch die Freiheit! Somit erweist sich jedes Fordern nach Freiheit, die man von einer „Gesellschaft" zu empfangen wünscht, als unsinnig. Wer nach einer bestimmten Freiheit verlangt, will, daß das beseitigt werde, was er als Zwang erkennt. Er will nicht, daß gar kein Zwang existiere, bewahre! — — Er will zwar „Glaubensfreiheit", d. h der Glaube soll frei sein! Nicht er selbst will sich vom „Glauben" frei machen, sondern „den Glauben" will er „befreien". Wollen wir aber fordern, es möge in allen Dingen und für Jeden „volle Freiheit" herrschen, so würde dies die Auflösung aller Verbände, wie Staat,

Volk usw. voraussetzen, denn Jeder dieser ist ja aus Gründen der Selbsterhaltung gezwungen, die Freiheiten zu beschränken. Aber frei sein von Allem heißt alles los sein und schafft damit ein Phantom, das ebenso wenig ein Fleisch- und Blutmensch ist, wie ein „Staatsbürger“ oder dergleichen.

„Ich habe gegen die Freiheit nichts einzuwenden,“ sagt Stirner, „aber Ich wünsche Dir mehr als Freiheit; Du müßtest nicht bloß los sein, was Du nicht willst, Du müßtest auch haben, was Du willst, Du müßtest nicht nur ein ‚Freier‘, Du müßtest auch ein ‚Eigner‘ sein. — Du willst die Freiheit haben, köstliche Speisen und schwellende Betten zu genießen. Sollen die Menschen Dir diese ‚Freiheit‘ geben —, sollen sie Dir's erlauben? Du hoffst das nicht von ihrer Menschenliebe, weil Du weißt, sie denken alle wie — Du: Jeder ist sich selbst der Nächste! Wie willst Du also zum Genuß jener Speisen und Betten kommen? Doch wohl nicht anders, als wenn Du sie zu Deinem Eigenthum machst!“

Der Eigner, der die Dinge zu seinem Eigentum macht, er ist mehr als frei, er ist mehr als ein „höheres Wesen“, er ist wirklich.

„Eigenheit, das ist mein ganzes Wesen und Dasein, das bin Ich selbst. Frei bin Ich von Dem, was Ich los bin, Eigner von dem, was Ich in meiner Macht habe, oder dessen Ich mächtig bin. Mein eigen bin Ich jederzeit und unter allen Umständen, wenn Ich Mich zu haben verstehe und nicht an Andere wegwerfe. Das Freisein kann Ich nicht wahrhaft wollen, weil Ich's nicht machen, nicht erschaffen kann: Ich kann es nur wünschen und darnach — trachten, denn es bleibt ein Ideal, ein Spuk.“

„So lange auch nur Eine Institution noch besteht, welche der Einzelne nicht auflösen darf, ist die Eigenheit und Selbstangehörigkeit Meiner noch sehr fern. — Wie kann Ich eigen sein, wenn meine Fähigkeiten sich nur so weit entwickeln dürfen, als sie die ‚Harmonie der Gesellschaft nicht stören‘?“

Die Auflösung der Gesellschaft in jeder Form, Staat, Nation, Volk, Familie, Menschheit usw. ist die notwendige Voraussetzung dafür, daß der Einzelne, der Egoist zu seinem Rechte kommt, sein ganzes wirkliches Leben lebt. Wir sahen freilich schon, daß auch in der jetzigen Gesellschaftsform der Egoismus

des Einzelnen die Triebfeder aller Handlungen ist, und wir nannten ihn den „unfreiwilligen Egoisten". Aber darin liegt der Unterschied zwischen ihm und dem wirklichen, tatsächlichen Egoisten: Jeder handelt zwar aus eigenem Interesse, aber mit dem Gefühl, ein Unrecht an der „Gesellschaft" zu begehen, er ist ein Egoist, „der kein Egoist sein möchte, und sich selber bekämpft". So ist er nur ein Sklave seiner egoistischen Handlungen und Gefühle, nicht der Herr, der Eigner. Zur Eigenheit gehört eben als erstes und wichtigstes, daß die Dinge Eigentum des Egoisten sind, s e i n e S a c h e. Hier erkennen wir auch, wie die oft gebrauchte herabsetzende Bedeutung des Wortes „Egoismus" den wirklichen Kern nicht trifft: Eigennutz im landläufigen Sinne ist keine Eigenheit, ist Sklaverei.

„Eigennutz im christlichen Sinne", sagt Stirner, „heißt etwa dies: Ich sehe nur darauf, ob etwas Mir als sinnlichem Menschen nützt. Ist denn aber die Sinnlichkeit meine ganze Eigenheit? Bin Ich bei Mir selbst, wenn Ich der Sinnlichkeit hingegeben bin? Folge Ich Mir selbst, meiner e i g e n e n Bestimmung, wenn Ich jener folge? M e i n e i g e n bin Ich erst, wenn nicht die Sinnlichkeit, aber eben so wenig ein Anderer (Gott, Menschen, Obrigkeit, Gesetz, Staat, Kirche u. s. w.) Mich in der Gewalt haben, sondern Ich selbst; was Mir, diesem Selbsteigenen oder Selbstangehörigen, nützt, das verfolgt m e i n E i g e n n u t z."

Egoismus also ist nicht „Knechtschaft, Dienst, Selbstverleugnung", nicht Sklaverei unter irgend einem Herrn, irgend einem Gefühl, Gedanken — sondern Herrschaft über sie, Besitztum ihrer.

„Alle Mächte, die Mich beherrschen, setze Ich dann dazu herab, Mir zu dienen. Die Götzen sind durch Mich: Ich brauche sie nur nicht von neuem zu schaffen, so sind sie nicht mehr; ‚höhere Mächte' sind nur dadurch, daß Ich sie erhöhe und Mich niedriger stelle."

Auch meine Urteile, meine Gedanken können Mich nicht beherrschen, so wenig wie Liebe oder ein anderes Gefühl. Verliere Ich die Macht an sie, so beherrschen sie Mich, benutze Ich sie aber als mein Eigentum, mit dem Ich nach meinem Willen schalten kann, so sind sie M e i n e S a c h e.

„So könnte ein Egoist also niemals Partei ergreifen oder Partei nehmen? Doch, nur kann er sich nicht von der Partei

ergreifen und einnehmen lassen. Die Partei bleibt für ihn allezeit nichts als eine Partie: er ist von der Partie, er nimmt Theil."

So sind wir denn mit Stirner von der auflösenden Kritik zum positiven Aufbau gelangt. Wir sahen, wie bisher alles Denken und Handeln darauf ausging, größere oder kleinere Verbände zur Grundlage der Existenz des Einzelnen zu schaffen und zu erhalten, wie diese „Allgemeinheiten" mit unerbittlicher Strenge alles unterdrücken, was ihr Wohl und Bestehen gefährden kann; wie Egoismus die Triebfeder jeder Handlung des Einzelnen und der Gesamtheit ist, und wie zur Bemäntelung desselben unwahre und unklare Begriffe die Handlungen regieren sollen. Diesen ganzen komplizierten Mechanismus führt Stirner auf sein Grundelement zurück, den Egoismus. Er „schafft" nicht eine neue „fixe Idee" damit, sondern er zeigt die gemeinsame Grundlage aller Lebensfunktionen. Und nun, nachdem die Welt entkleidet ist, steht der Egoist, der Eigner der Welt, in seiner ursprünglichen Nacktheit vor uns. Die tausend „Begriffe" und „Ideen" sind nicht vorhanden für den wirklichen und realen Einzelnen. Alle festen Verbände sind gesprengt, es stehen sich die Millionen Einzelner gegenüber, ein Jeder bereit, seinen Willen gegen den der Anderen durchzusetzen, soviel von der Welt in sein Eigentum zu nehmen als er will — und kann. Was sie, die Einzelnen, trennt und verbindet, es sind nicht mehr jene „Begriffe", „Recht", „Freiheit", „Glaube", „Liebe" usw., es sind ihre Interessen.

„Was Ich in der Gewalt habe, das ist mein eigen. So lange Ich Mich als Inhaber behaupte, bin Ich der Eigenthümer der Sache; entgeht Mir's wieder, gleichviel durch welche Macht, z. B. durch mein Anerkenntnis eines Anrechtes Anderer an die Sache —, so ist das Eigenthum erloschen."

Jahrtausende haben sich die Menschen gemüht und gestrebt, den „Sinn des Lebens" zu begreifen, ihr Leben auszufüllen, und stießen an den harten Widerstand der Welt. Hunderte von Systemen wurden erdacht — aber die Verwirrung wurde immer größer! Millionen Menschen strebten, die „idealen Vorbilder" zu erreichen — aber Keinem gelang es! Soll uns dieses Fiasko der bisherigen Menschheitsgeschichte nicht soviel gelehrt haben, daß es mit den erträumten „Idealen" nicht geht? Weil ein „Ideal", von Menschen erdacht, für „göttlich" erklärt wurde, war

es darum schon „göttlich“? und wenn „göttlich“, was dann? „Göttlich“ ist nicht „menschlich“! Tausende predigten zu verschiedenen Zeiten das „wahrhaft Gute“, „wahrhaft Edle“, die „Wahrheit“, und in jedem Kopfe sieht und sah sie anders aus! Wo ist der Kritiker, wo das Kriterium, das souverän mit anderen Mitteln, als der Macht, die Erfüllung seines „Ideals“ erwirken könnte? Wo der Große, Gewaltige, der alle Milliarden von Wünschen in ein Wort, einen Begriff, ein Ideal fassen könnte, um das, wie um ein Zentrum, die Dinge sich ordnen?!

Müßiges Sinnen — solches zu wollen, müßiges Sehnen, der Welt einen Stempel aufdrücken zu wollen, ein Dach für Alle schaffen zu wollen, ein System ausdenken zu wollen, in das Alles hineinpaßt, was es an Wünschen, Gedanken, Begierden gibt! Wahr und wirklich ist der Einzelne und wie er ist, so ist er wirklich! Wie er sein sollte, könnte er sein, wenn er nicht so wäre — wie er ist! Wahr und wirklich ist der Egoist, der seinen Willen durchsetzt, soweit er es vermag. Ihr meint, die Welt würde zugrunde gehen, wenn Jeder im Kampfe Aller gegen Alle rücksichtslos vorgehen würde? Nun — haben wir denn — in Wirklichkeit — nicht den Kampf Aller gegen Alle stets? Nur daß die Bewegungsfreiheit durch unnatürliche und unwahre „Begriffe“ und „fixe Ideen“ gehemmt ist.

An die Stelle der „Gesellschaft“, des „Staates“, der „Nation“, tritt der Verein, die Vereinigung derer, die gleiche Interessen haben und sich verbinden, um sie gegen Andere durchzusetzen. Solange der Einzelne in diesem Vereine sein Interesse sieht, solange er ihn als Werkzeug, als Mittel für seine Zwecke gebraucht, solange gehört er ihm an. Der Verein ist kein festes Band, wie die „Menschheit“, kein „höherer Zweck“, wie die „Nation“, kein „Wert an sich“, sondern Geschöpf des Eigners, Werkzeug des Egoisten.

„Sagen Wir Uns von jeder Heuchelei der Gemeinschaft los und erkennen Wir, daß, wenn wir als Menschen gleich sind, Wir eben nicht gleich sind, weil Wir nicht Menschen sind. Wir sind nur in Gedanken gleich, nur wenn ‚Wir‘ gedacht werden, nicht wie Wir wirklich und leibhaftig sind. Ich bin Ich und Du bist Ich, aber Ich bin nicht dieses gedachte Ich, sondern dieses Ich, worin Wir alle gleich sind, ist nur mein Gedanke. Ich

bin Mensch, und Du bist Mensch, aber ‚Mensch' ist nur ein Gedanke, eine Allgemeinheit; weder Ich noch Du sind sagbar, Wir sind unaussprechlich, weil nur Gedanken sagbar sind und im Sagen bestehen."

Es genügt, wenn dem Einzelnen Schranken seiner Macht gesetzt werden durch den Widerstand der Anderen. Findet er ihn nicht auf seinem Wege, gut — so erkennt er, daß die Anderen kein Interesse haben, ihn zu hindern oder keine Macht dazu, und also kein „Recht". An die Stelle unzulänglicher fester Gesetze tritt die freie Vereinbarung auf der Basis der Macht, bindend nur für den, der sich ihr unterwerfen will und solange er es tut.

„Was Jeder braucht, an dessen Herbeischaffung und Hervorbringung sollte sich auch Jeder betheiligen; es ist seine Sache, sein Eigenthum."

„Brod ist z. B. das Bedürfnis aller Einwohner einer Stadt; deshalb könnten sie leicht übereinkommen, eine öffentliche Bäckerei einzurichten."

„Gelangen die Menschen dahin, daß sie den Respect vor dem Eigenthum verlieren, so wird jeder Eigenthum haben, wie alle Sklaven freie Menschen werden, sobald sie den Herrn als Herrn nicht mehr achten. Vereine werden dann auch in dieser Sache die Mittel des Einzelnen multipliciren und sein angefochtenes Eigenthum sicher stellen."

„Der Einzelne aber ist einzig, kein Glied der Partei. Er vereinigt sich frei und trennt sich wieder frei."

„Der Egoist bemüht sich um eine Sache niemals der Sache wegen, sondern seinetwegen: ihm muß die Sache dienen. Egoistisch ist es, keiner Sache einen eigenen oder ‚absoluten' Werth beizulegen, sondern ihren Werth in Mir zu suchen."

So löst der Egoist den „Menschen" ab! Also haben wir einen „neuen Menschen", ein neues „höheres Wesen", eine neue „fixe Idee"? Denn ob diese nun „Mensch" oder „Egoist" heißt — als Typus ist und bleibt sie eine „fixe Idee".

Nichts weniger! Der Egoist ist kein höheres Wesen und keine fixe Idee! Er ist überhaupt kein Wesen, er ist — Ich — wenn Ich will, und Du — wenn Du willst. Kein Wort ist dem Egoisten so verhaßt, widerspricht so sehr seinem Sinne, wie das Wort: du sollst. Nur zeigen, in welchen Vorurteilen wir befangen

sind, und welche fixen Ideen uns beherrschen, das ist die Vorarbeit; und der Sinn: das Streben, als Ich zu leben, soweit Ich es vermag, und, wenn Ich ein Interesse daran habe und will, die Anderen zu überzeugen, daß sie, wenn sie sich zu meiner Meinung bekehren, ihr Interesse besser wahren. Der Egoist ist Feind der Revolution, die an die Stelle der zu stürzenden „Herrschaft“ eine „neue Herrschaft“ setzen will. „Egoismus“ ist kein „Allgemeingut“, ist überhaupt kein „Begriff“, sondern eine Beschreibung, eine Definition. Die neue Ära wird nicht an einem Tage geboren, sondern die Lehren des Egoismus überzeugen, wenn es ihnen gelingt, immer mehr Einzelne, daß ihr Interesse jenseits des „Gesellschaftsinteresses“ liegt, bis sie stark genug sind, sich durchzusetzen. — Du bist gläubig und willst Deine Religion nicht opfern? Wir nehmen sie Dir nicht! Siehe zu, ob Du genügend Gefährten findest, daß Ihr Euch zusammen Kirchen baut. Aber verlange nicht von Mir und Meinesgleichen, daß Wir Eure Lehren respektieren sollen! Stört Ihr Unsere Kreise nicht, so geht Ihr Uns Nichts an. Wir haben kein Interesse an Euch. Macht was Ihr wollt und könnt! Denn nur, was Meine Sache ist, geht Mich an!

„Nicht, wie Ich das allgemein Menschliche realisire, braucht meine Aufgabe zu sein, sondern wie Ich Mir selbst genüge. Ich bin meine Gattung, bin ohne Norm, ohne Gesetz, ohne Muster und dgl.“

„Ich entscheide, ob es in Mir das Rechte ist; außer Mir giebt es kein Recht. Ist es Mir recht, so ist es recht. Möglich, daß es darum den Andern noch nicht recht ist; das ist ihre Sorge, nicht meine: sie mögen sich wehren.“

„Ich leite alles Recht und alle Berechtigung aus Mir her; Ich bin zu allem berechtigt, dessen Ich mächtig bin. Ich bin berechtigt, Zeus, Jehova, Gott u. s. w. zu stürzen, wenn Ich's kann; kann Ich's nicht, so werden diese Götter stets gegen Mich im Rechte und in der Macht bleiben.“

„Ich fordere kein Recht, darum brauche Ich auch keins anzuerkennen. Was Ich Mir zu erzwingen vermag, erzwinge Ich Mir, und was Ich nicht erzwinge, darauf habe Ich kein Recht, noch brüste oder tröste Ich Mich mit meinem unverjährbaren Rechte.“

„Ob Ich Recht habe oder nicht, darüber giebt es keinen andern Richter, als Mich selbst. Darüber nur können Andere urtheilen und richten, ob sie meinem Rechte beistimmen, und ob es auch für sie als Recht bestehe."

„Mein Verkehr mit der Welt, worauf geht er hinaus? Genießen will Ich sie, darum muß sie mein Eigenthum sein, und darum will Ich sie gewinnen. Ich will nicht die Freiheit, nicht die Gleichheit der Menschen; Ich will nur meine Macht über sie, will sie zu meinem Eigenthum, d. h. genießbar machen."

„Was ist also mein Eigenthum? Nichts als was in meiner Gewalt ist! Zu welchem Eigenthum bin Ich berechtigt? Zu jedem, zu welchem Ich Mich — ermächtige. Das Eigenthums-Recht gebe Ich Mir, indem Ich Mir Eigenthum nehme, oder Mir die Macht des Eigenthümers, die Vollmacht, die Ermächtigung gebe. — Worüber man Mir die Gewalt nicht zu entreißen vermag, das bleibt mein Eigenthum."

„Mir, dem Egoisten, liegt das Wohl dieser ‚menschlichen Gesellschaft' nicht am Herzen, Ich opfere ihr nichts, Ich benutze sie nur; um sie aber vollständig benutzen zu können, verwandle Ich sie vielmehr in mein Eigenthum und mein Geschöpf, d. h. Ich vernichte sie und bilde an ihrer Stelle den Verein von Egoisten."

„Sind etwa die Eignen oder Einzigen eine Partei? Wie könnten sie Eigne sein, wenn sie die Angehörigen einer Partei wären! — Oder soll man es mit keiner Partei halten? Eben indem man sich ihnen anschließt und in ihren Kreis eintritt, knüpft man einen Verein mit ihnen, der so weit dauert, als Partei und Ich ein und dasselbe Ziel verfolgen. Aber heute theile Ich noch die Tendenz der Partei und morgen schon kann Ich es nicht mehr und werde ihr ‚untreu'. Die Partei hat nichts Bindendes (Verpflichtendes) für Mich und Ich respectire sie nicht; gefällt sie Mir nicht mehr, so feinde Ich sie an."

„Meine Freiheit weiß Ich schon dadurch geschmälert, daß Ich an einem Andern (sei dies Andere ein Willenloses, wie ein Fels, oder ein Wollendes, wie eine Regierung, ein Einzelner u. s. w.) meinen Willen nicht durchsetzen kann; meine Eigenheit verleugne Ich, wenn Ich Mich selbst — Angesichts des Andern — aufgebe, d. h. nachgebe, abstehe, Mich ergebe, also durch Ergeben-

heit, Ergebung. Denn ein Anderes ist es, wenn Ich mein bisheriges Verfahren aufgebe, weil es nicht zum Ziele führt, also ablenke von einem falschen Wege, ein Anderes, wenn Ich Mich gefangen gebe. Einen Felsen, der Mir im Wege steht, umgehe Ich so lange, bis Ich Pulver genug habe, ihn zu sprengen; die Gesetze eines Volkes umgehe Ich, bis Ich Kraft gesammelt habe, sie zu stürzen."

„Somit ist denn mein Verhältnis zur Welt dieses: Ich thue für sie nichts mehr, ‚um Gottes willen', Ich thue nichts ‚um des Menschen willen', sondern, was Ich thue, das thue Ich ‚um Meinetwillen'. So allein befriedigt Mich die Welt."

„Es ist Keiner für Mich eine Respectsperson, auch der Mitmensch nicht, sondern lediglich wie andere Wesen ein Gegenstand, für den Ich Theilnahme habe oder auch nicht, ein interessanter oder uninteressanter Gegenstand, ein brauchbares oder unbrauchbares Subject. — Und wenn Ich ihn gebrauchen kann, so verstände Ich wohl und einige Mich mit ihm, um durch die Übereinkunft meine Macht zu verstärken und durch gemeinsame Gewalt mehr zu leisten, als die einzelne bewirken könnte. In dieser Gemeinsamkeit sehe Ich durchaus nichts anderes, als eine Multiplication meiner Kraft, und nur so lange sie meine vervielfachte Kraft ist, behalte Ich sie bei. So aber ist sie ein — Verein."

„Ich liebe die Menschen auch, nicht bloß einzelne, sondern jeden. Aber Ich liebe sie mit dem Bewußtsein des Egoismus; Ich liebe sie, weil die Liebe Mich glücklich macht, Ich liebe, weil Mir das Lieben natürlich ist, weil Mir's gefällt. Ich kenne kein ‚Gebot der Liebe'."

So wandelt sich der Einzelne zum Ich. Und so wandelt sich der Satz des Protagoras, wenn Stirner sagt: „daß nicht der Mensch das Maaß von Allem, sondern daß Ich dieses Maaß sei."

Ob die Welt und Andere sind oder nicht, und wie sie sind, hat nur Interesse und Bedeutung für Mich, — wenn es eben für Mich Interesse und Bedeutung hat. Und indem Ich es in meine Welt aufnehme, mache Ich es zu meinem Eigentum; Ich nehme vom Wesen der Dinge, was für Mich Wert hat, soweit Ich es vermag. Ich selbst aber fühle Mich als mein Ich, als unvergleichlich und einzig; Ich kenne kein „wahres Ich", das über Mir

5*

stände, keinen „höheren Menschen“, zu dem Ich zu streben hätte, keine „geistigen Begriffe“, keine „fixen Ideen“. Und da Ich ein Interesse daran habe, mit Gleichgesinnten zu leben, strebe ich, zu zeigen, wie Wir bisher unter Zwangsvorstellungen lebten, Uns von „fixen Ideen“ beherrschen ließen und Uns so unseres ältesten und natürlichsten Rechtes begeben haben, Uns selbst zu leben und Uns zu genießen. Unsere Welt, die jetzt der Spielball verworrenster Systeme und Theorien ist, und unter tausend Schleiern ihre natürliche Form verloren hat, wird Uns erst wirklich erfreuen, wenn Wir sie zu unserem Eigentum gemacht haben und alle tausend „Geister“ vertrieben sind. Dann aber ist ein jedes Ich Herr der Welt. Ich ist der Schöpfer und Geschöpf in Einem, Ich ist der Wirkliche und Einzige.

„Eigner bin Ich meiner Gewalt und Ich bin es dann, wenn Ich Mich als Einzigen weiß. Im Einzigen kehrt selbst der Eigner in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird. Jedes höhere Wesen über Mir, sei es Gott, sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erbleicht erst vor der Sonne dieses Bewußtseins. Stell' Ich auf Mich, den Einzigen, meine Sache, dann steht sie auf dem Vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und Ich darf sagen: Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt.“

Wenden wir uns nun, nachdem wir mit Stirner gegangen sind, noch einmal zu Protagoras und Nietzsche. Wie Protagoras kennt Stirner nur eine Relativität der Werturteile, auch für ihn gilt als Grundlage jener Fundamentalsatz des Protagoras. Während dieser aber in der Ethik nicht den gleichen rücksichtslos radikal-individualistischen Standpunkt vertritt, wie in seiner Erkenntnistheorie, sondern den „Staat“ zum wertbestimmenden Faktor einsetzt, geht Stirner darüber hinaus, und löst den „Staat“ wie jede andere feste Form von Gesellschaftsverbänden auf, so daß ihm auch in der Ethik, wie überhaupt in Allem, der Einzelne für sich wertbestimmend und wertentscheidend ist. Damit löst sich auch jede über den Einzelnen hinausgehende „allgemeine Wertung“ auf, und namentlich jedes „Höher“ und „Niedriger“ in bezug auf die Beurteilung menschlicher Eigenschaften und Handlungen. Auch Nietzsche hatte ja zeitweise etwas Ähnliches versucht, aber

er kann sich schließlich doch nicht von dem Gedanken befreien, daß es eine Klassifizierung von Menschen geben müsse. Er nennt Einzelne „höhere Menschen“ und verlangt, daß dieses sein persönliches Urteil allgemein akzeptiert werden soll. Er ist dogmatisch. Er begnügt sich nicht, den Dingen kritisch auf den Leib zu rücken, sondern er konstruiert neue Lehren, neue Wege, neue Hypothesen. Jedoch der „höhere Mensch“, der „Übermensch“ und ähnliche Begriffe sind „Geister“, „fixe Ideen“, wie tausend andere vor ihm und nach ihm.

Im Grunde unterscheiden sie sich durch nichts von anderen Geistern, wie „Christen“, „Sozialisten“, „Pöbel“, „Liberale“ usw., gegen die Nietzsche mit so scharfen Worten zu Felde zieht; es ist kein prinzipieller Unterschied zwischen ihnen, sondern lediglich ein quantitativer bezüglich der geforderten „menschlichen Eigenschaften“. Wie es vom „Christen“ heißt, er soll das und das, vom „Sozialisten“, das und das, genau so vom „Übermenschen“. Sie Alle gehören in die gleiche Klasse von Phantasiegebilden, und ihr Streit und Kampf untereinander ist kein Streit um Wirkliches, sondern um „Prinzipien“; „Phantome“.

Und darum verweisen wir den „Übermenschen“ in die gleiche Rumpelkammer, in die wir die anderen „Begriffe“ und „Ideen“ warfen. Er ist so wenig realisierbar, wie irgend ein anderer jener „Begriffe“, und so wenig es in 2000 Jahren einen einzigen wirklichen „Christen“ gab, der nämlich das „Ideal“ ganz erfüllt hätte und Nichts gewesen wäre, als Nur-Christ, so wenig wird sich je der „Übermensch“ realisieren. Wen es eine lohnende Beschäftigung dünkt, trotzdem der „Idee“ nachzujagen, den wollen wir daran nicht hindern, solange er unsere Kreise nicht stört. Nur begreifen sollten die „Ideenjäger“ endlich, daß sie ihr Streben an eine „fixe Idee“ hängen, und daß sie, da ihnen die Macht dazu fehlt, auch kein Recht haben, von Anderen Anerkenntnis ihrer „fixen Ideen“ zu verlangen. Es wirkt lächerlich und ist nicht geschmackvoll, sich über die Unzugänglichkeit Anderer den eigenen „Ideen“ gegenüber zu beklagen.

Es erscheint mir als die größte Ungeheuerlichkeit der Weltgeschichte, daß die Menschen stets und zu allen Zeiten an „fixen Ideen“ hängen geblieben sind, und daß auch in den Zeiten, in denen selbst die ja auch nur nach menschlichen Vorstellungen er-

schaffenen Götter begraben wurden, jene anderen Götzen und „Heiligen" weiter existieren konnten.

Dieses Streben, den Dingen einen „höheren Wert" beizulegen, sie mit Aufputz zu versehen, und von Anderen zu verlangen, daß sie diese „Werte" anerkennen sollen — es gleicht dem Spiele der Kinder, die mit ihrer Phantasie den leblosen Holz- und Pappestücken Leben einhauchen und eine reale Welt für sich daraus erschaffen; die aber auch von den Zuschauern verlangen, daß sie an das Leben dieser Puppen glauben.

Wer ein einziges Mal ohne Vorurteil, aber wirklich ohne jedes Vorurteil, den Dingen ins Auge geschaut hat, muß doch erkennen, daß ihr angeblicher Wert, ihre angebliche Bedeutung nichts ist, als was wir selbst den Dingen beigelegt haben, und daß, wenn wir nicht mehr ihre Bedeutung für uns anerkennen, sie nicht mehr existiert.

Ich aber frage Den, der Mir vom Wert der Dinge spricht: Wie willst Du Mir den Wert begreiflich machen, den Du einer Sache beilegst? Wie kannst Du es erreichen, daß Ich das Nämliche dabei empfinde, das Du ausdrücken willst? Du hast kein Mittel, zu prüfen, welchen Eindruck Dein Urteil, Deine Meinung bei Mir hervorruft! Du sagst: tapfer sein ist gut. Gesetzt, Du könntest genau und haarscharf angeben, was „gut" ist! Wie kannst Du es Mir begreiflich machen, was Dein „gut" ist, da Du zu Mir doch stets nur in relativen Begriffen sprechen kannst, die eben so wenig Unser Gemeinsames sind, wie das, was Du Mir erklären willst.

Also soll Ich nicht nur deinen Begriff „gut" für Mich gelten lassen, Ich kann nicht einmal wissen, was Du darunter in deinem Innern eigentlich verstehst!

Wer dies begreift, der begreift endlich, daß tatsächlich jeder Einzelne isoliert ist, und daß die Unmöglichkeit, unsere Verständigung zu prüfen und zu kontrollieren, Uns mit Notwendigkeit zu „Einzigen" macht.

Denn an „Ideen" glauben, heißt in Wahrheit: an die „Idee" glauben, die Ich Mir von Deiner „Idee" mache!

Ein Spuk, Ein Doppelspuk, ein Labyrinth von Unsinn und Wahnwitz!

Diese Unmöglichkeit, eine Verständigung über die Auffassung der Werturteile eines Anderen zu erlangen, diese, wie mir scheint, stärkste und natürlichste Begründung des Egoismus, ist noch von Keinem, auch von Stirner nicht, in den Bereich der Untersuchungen gezogen worden. Diese Frage liegt außerhalb des Umfanges dieser Arbeit, sie ist ein neuer wichtiger Faktor für die Philosophie des Egoismus und soll Gegenstand einer neuen Arbeit werden.

